Fluch und Religion:
Lateinische Fluchtafeln als Ausdruck privater Religiosität?

Von der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg - Fakultät 4 -
zur Erlangung des Grades einer Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation

von

Anna Bohlen

Oldenburg 2018

Referent: Prof. Dr. Michael Sommer

Korreferentin: PD Dr. Dorothea Rohde

Tag der Disputation: 22.06.2018

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung ... 8
1.1. Thema und Fragestellung ... 8
1.2. Stand der Forschung ... 10
1.2.1. Editionen und Sammlungen lateinischer Fluchtafeln ... 11
1.2.2. Lateinische Fluchtafeln in der historischen Forschung ... 15
1.3. Quellenlage ... 19
1.3.1. Lateinische Fluchtafeln als Quellen zur privaten Religiosität ... 20
1.3.2. Weitere Quellen ... 24
1.4. Herangehensweise und Methodik ... 28
2. Einführung 1: Quellenkorpus: Die lateinischen Fluchtafeln ... 30
2.1. Was sind Fluchtafeln? ... 31
2.1.1. Definition von Fluchtafeln ... 32
2.1.1.1. Antike Begriffe ... 32
2.1.1.2. Moderne Begriffe ... 33
2.1.2. Ursprung und Verbreitung ... 35
2.1.3. Physische Eigenschaften ... 39
2.1.3.1. Erscheinungsbild ... 39
2.1.3.2. Material ... 41
2.1.3.3. Schrift ... 43
2.2. Inhalt der lateinischen Fluchtafeln ... 45
2.2.1. Prozessflüche ... 46
2.2.2. Liebeszauber ... 47
2.2.3. Wettkampfzauber ... 49
2.2.4. Gebete um Gerechtigkeit ... 50
2.2.5. Sonderformen ... 54
2.3. Fundorte und Fundkontext lateinischer Fluchtafeln ... 56
2.3.1. Geographische Zuordnung ... 56
2.3.2. Fundkontext ... 58
3. Einführung 2: Theoretische Vorüberlegungen ... 60
3.1. Religion ... 61
3.1.1. Der Religionsbegriff in der Forschung ... 61
3.1.2. Das Religionsverständnis in der Kaiserzeit ... 63
3.1.2.1. Der Religionsbegriff in der Antike ... 64
3.1.2.2. Gesellschaftliche Rolle von Religion in der Kaiserzeit ... 66

3.1.2.3. Religiöse Situation in der Kaiserzeit ... 68
3.1.3. Arbeitsdefinition im Kontext der Fragestellung ... 72
3.2. Religiosität ... 72
3.2.1. Der Religiositätsbegriff in der Forschung ... 73
3.2.2. Religiosität in der Antike ... 76
3.2.2.1. Antikes Verständnis von Religiosität ... 76
3.2.2.2. Antikes Verständnis von Privatheit ... 77
3.2.2.3. Private Religiosität in der Antike? ... 79
3.2.3. Arbeitsdefinition im Kontext der Fragestellung ... 80
3.3. Magie ... 82
3.3.1. Der Magiebegriff in der Forschung ... 82
3.3.2. Magie in der Antike ... 85
3.3.2.1. Der Magiebegriff in der römischen Antike ... 85
3.3.2.2. Magie und Religion ... 89
3.3.2.3. Magie in der Gesellschaft ... 91
3.3.2.4. Magie und Fluchtafeln ... 93
4. Fluchende und Verfluchte: Die Akteure ... 96
4.1. Die Hersteller ... 97
4.2. Die Urheber ... 102
4.2.1. Geschlecht ... 103
4.2.1.1. Frauen als Urheber von Fluchtafeln ... 104
4.2.1.2. Männer als Urheber von Fluchtafeln ... 107
4.2.2. Alter ... 109
4.2.3. Sozialer Hintergrund ... 110
4.2.3.1. Soziale Stellung ... 110
4.2.3.2. Beruf ... 114
4.2.3.3. Ethnische Herkunft ... 115
4.3. Die Opfer ... 116
4.3.1. Geschlecht ... 117
4.3.1.1. Frauen als Opfer von Fluchtafeln ... 117
4.3.1.2. Männer als Opfer von Fluchtafeln ... 120
4.3.2. Alter ... 122
4.3.3. Sozialer Hintergrund ... 123
4.3.3.1. Soziale Stellung ... 123
4.3.3.2. Beruf ... 125

4.3.3.3. Ethnische Herkunft ... 127
4.3.4. Tiere als Opfer von Fluchtafeln ... 128
4.4. Zusammenfassung ... 129
5. Götter und Dämonen: Die Adressaten ... 131
5.1. Antike Gottesbilder ... 132
5.1.1. Antike Vorstellungen von Göttlichkeit ... 132
5.1.2. Das Verhältnis von Gott und Mensch ... 135
5.1.2.1. Allgemeines Verhältnis ... 135
5.1.2.2. Das Verhältnis in den Fluchtexten ... 137
5.1.3. Die Auswahl der Gottheiten für die Fluchtafeln ... 139
5.2. Gottheiten ... 141
5.2.1. Katachthonische Mächte ... 142
5.2.1.1. Götter der Unterwelt ... 143
5.2.1.2. Geister der Toten ... 145
5.2.1.3. Dämonen und andere Wesen ... 146
5.2.2. Nicht-katachthonische Gottheiten ... 149
5.2.2.1. Sulis/Minerva ... 150
5.2.2.2. Merkur/Mars/Silvanus ... 152
5.2.2.3. Mater Magna und Attis ... 154
5.2.2.4. Weitere Gottheiten ... 157
5.3. Namenlose Adressaten ... 159
5.4. Zusammenfassung ... 159
6. Gestaltung und Deponierung: Das Ritual ... 161
6.1. Der Ritualbegriff ... 162
6.1.1. Allgemeine Begriffsverwendung ... 162
6.1.2. Fluchtafeln als Rituale ... 164
6.2. Vorbereitende Handlungen ... 166
6.2.1. Materielle Herstellungsweise ... 167
6.2.2. Ritualanleitungen ... 168
6.3. Beschriftung und Gestaltung ... 171
6.3.1. Sprachliche Elemente ... 172
6.3.1.1. Namen ... 172
6.3.1.1.1. Namen der Urheber und Opfer ... 173
6.3.1.1.2. Matronyme und Patronyme ... 175
6.3.1.2. Formeln ... 178

6.3.1.2.1. Worte des Bindens ... 179
6.3.1.2.2. Gebetsformel ... 181
6.3.1.2.3. *Similia-Similibus*-Formel oder Analogie ... 182
6.3.2. Gestalterische Elemente ... 184
6.3.2.1. Schriftrichtung ... 185
6.3.2.2. Fremdartige Worte und Buchtstaben ... 187
6.3.2.3. Zeichnungen ... 190
6.4. Manipulation der Fluchtafeln ... 192
6.5. Deponierung der Fluchtafeln ... 196
6.5.1. Ablageorte ... 197
6.5.1.1. Grabstätten und Friedhöfe ... 199
6.5.1.2. Heiligtümer und Gewässer ... 202
6.5.1.3. Orte mit persönlicher Bedeutung ... 205
6.5.1.3.1. Privates Umfeld ... 205
6.5.1.3.2. Sportstätten ... 206
6.5.1.4. Feuer ... 208
6.5.2. Begleitende Ritualhandlungen ... 209
6.5.2.1. Sprachliche Begleitung der Ablegung ... 209
6.5.2.2. Begleitende Gegenstände/Zusatzfunde ... 211
6.6. Zusammenfassung ... 215
7. Zielsetzung und Anlass: Die Motivation ... 217
7.1. Die Zielsetzungen ... 218
7.1.1. Restriktionen ... 219
7.1.1.1. Körperliche Restriktionen ... 220
7.1.1.2. Psychische Restriktionen ... 225
7.1.1.3. Restriktionen in Liebesdingen ... 226
7.1.2. Vernichtung und Tod ... 228
7.1.3. Rivalität neutralisieren ... 230
7.1.4. Rache und Rückgabe gestohlenen Eigentums ... 231
7.2. Die Anlässe ... 232
7.2.1. Prozessflüche ... 233
7.2.2. Wettkampfzauber ... 236
7.2.3. Liebeszauber ... 238
7.2.4. Gebete um Gerechtigkeit ... 240
7.3. Zusammenfassung ... 244

8. Fazit 246
Abkürzungsverzeichnis 253
Bibliographie 253

1. Einleitung

1.1. Thema und Fragestellung

Religion hatte im Römischen Reich der Kaiserzeit viele Gesichter. In Rom wurden die traditionellen staatlichen Kulte wie beispielsweise der Vesta-Kult von Kultfunktionären getragen und Kulthandlungen zum Wohle des römischen Staates und des Volkes durchgeführt. Diese Form der Religionsausübung wurde zum Teil auch in die Provinzen mitgenommen, in denen dann ebenfalls Funktionäre die gleichen religiösen Handlungen vornahmen wie in Rom selbst. In kleinerem Rahmen gab es in Rom Hauskulte zum Wohle des Hauses und der Familie. Auch diese Bräuche verbreiteten sich im Laufe der Zeit beispielsweise durch Soldaten und Händler im übrigen Reich. Ein weiterer Aspekt der römischen Staatsreligion dieser Zeit zeigte sich im Kaiserkult, der sowohl in Rom als auch in den Provinzen ausgeführt wurde. Neben diesen staatlich organisierten Kulten wuchs auch die Beliebtheit der vermutlich aus dem Orient stammenden Mysterienkulte. Die Kulthandlungen dieser Kulte waren nicht staatlich organisiert, sondern wandten sich je nach Kult an unterschiedliche Adressaten. Auch das Christentum kam in diesem Zeitraum auf, verbreitete sich im Römischen Reich und wurde schließlich als Staatsreligion anerkannt.

Während diese religiösen Richtungen im Hinblick auf öffentliche Kultpraktiken, ihre Götterwelt und ihre religiöse Motivation in der Forschung reichlich Beachtung fanden[1], steht das private religiöse Leben und die individuelle Religionsausübung und Frömmigkeit der antiken Menschen unterschiedlichster geographischer und sozialer Herkunft bisher in der historischen Forschung im Hintergrund.[2] Die religiösen Feste und Rituale der Antike sowie ihre breit gefächerte Götterwelt wären ohne Kultanhänger, die an die Gottheiten glaubten, sie um Hilfe baten, ihnen opferten und letztlich ihre Feierlichkeiten ausführten, vermutlich nicht denkbar gewesen. Daher ist es notwendig, die private Religiosität und die individuelle Frömmigkeit der antiken Menschen zu

[1] Beispielsweise: zum Kaiserkult: Clauss, Manfred: Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich, Stuttgart 1999. Zu den Mysterienkulten: Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012. Kloft, Hans: Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale, 3. durchgesehene Auflage, München 2006. Zur Staatsreligion: Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011. Allgemeine Werke zur Religion der Römer: Rosenberger, Veit: Religion in der Antike, Darmstadt 2012. Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001. Beard, Mary/North, John/Price, Simon: Religions of Rome, Volume 1: A History, Cambridge 1998.

[2] Werke, die sich der Thematik annähern: Bakker, Jan Theo: Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for private Religion and its material Environment in the City of Ostia (100-500 AD), Amsterdam 1994. Egelhaaf-Gaiser, Ulrike: Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, Stuttgart 2000.

untersuchen, um die religionsgeschichtliche Forschung an dieser Stelle zu vervollständigen.

Die Vernachlässigung dieser Thematik in der Forschung ist allerdings zu einem großen Teil der Tatsache geschuldet, dass die Quellenlage zur privaten Religiosität mehr als dürftig ist. Bei einem Quellenkorpus, das derzeit zur Annäherung an dieses Thema zur Verfügung steht, handelt es sich um die Fluchtafeln. Diese Täfelchen sind kurze Inschriften, die sowohl während der griechischen als auch römischen Antike im gesamten Mittelmeerraum verfasst wurden. Sie bestehen „gewöhnlich aus dünnen Bleilamellen, die mit Zaubertexten beschrieben, daraufhin durchbohrt (oder auf andere Weise manipuliert) und anschließend an speziellen, als ‚magisch' empfundenen Depositionsorten verborgen" wurden.[3] Derzeit stellen die Fluchtafeln das einzige Quellenkorpus dar, bei dem es sich um Egodokumente zum individuellen Verhältnis einzelner Menschen zu einzelnen Gottheiten handelt.[4] Aus diesem Grund scheinen sich diese Täfelchen besonders zu eignen, um sich der Erforschung der privaten Religiosität antiker Menschen der römischen Kaiserzeit zu nähern. Es stellt sich die Frage, ob und inwiefern Fluchtafeln als Ausdruck privater Religiosität gelten können und welche Informationen ihnen zu dieser Thematik entnommen werden können.

Zurzeit sind etwa 1500 Fluchtafeln aus der griechisch-römischen Antike bekannt. Zu mehr als zwei Dritteln handelt es sich dabei um griechische Fluchtafeln, die in der Forschung bereits vielfach untersucht wurden.[5] Die vorliegende Arbeit soll jedoch ausschließlich die lateinischen Fluchtafeln als Untersuchungsgegenstand heranziehen. Da sich die Fundorte dieser Täfelchen auf die westlichen Gebiete des Römischen Reiches beschränken und das Verfassen der Tafeln zu einem überwiegenden Teil auf die Epoche des Römischen Kaiserreiches datiert wird[6], eignen sie sich in besonderer Weise zur Untersuchung der privaten Religiosität in den römischen Westprovinzen der Kaiserzeit.

Ein umfassendes Standardwerk zur privaten Religiosität der römischen Zeit ist bisher ein Desiderat der Forschung und wird vermutlich aufgrund der derzeitigen Quellenlage noch

---

[3] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 19.

[4] Ogden, Daniel: Night's Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World, London/New York 2008, S. 141/142 und 145.

[5] Beispielsweise: Faraone, Christopher A.: Ancient Greek Love Magic, Cambridge, MA/London 1999. Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991. Jordan, David R.: A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 26, 1985, S. 151-197.

[6] Beispielsweise zur Datierung der Mainzer Fluchtäfelchen: Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 146.

viel Zeit und Arbeit benötigen. Dennoch soll mit dieser Dissertation versucht werden, mithilfe der lateinischen Fluchtafeln eine Grundlage zur Erforschung dieser Thematik zu schaffen, von der aus weitere Untersuchungen zu dem Thema erfolgen können.

1.2. Stand der Forschung

Während private Religiosität in der römischen Kaiserzeit in der historischen Forschung bisher nur am Rande betrachtet worden ist und ein Forschungswerk, das ausschließlich die privaten religiösen Vorstellungen und die alltägliche Kultpraxis einfacher Menschen in der römischen Antike behandelt, bislang nicht vorliegt, beschäftigt sich die Geschichtsforschung schon seit Ende des 18. Jahrhunderts mit Fluchtafeln und ihrer Dokumentation. Da es sich bei den Fluchtafeln um beschriebene Metallplättchen mit griechischen und lateinischen Texten handelt, sind sie vor allem im Rahmen der Altertumswissenschaften und ihrer Hilfswissenschaften (Epigraphik, Archäologie) untersucht worden und hier zum Teil auch unter religionswissenschaftlichen oder soziokulturellen Aspekten betrachtet worden. Laut Kropp wird „dem umfangreicheren griechischen Material deutlich der Vorzug gegeben“, dennoch sind auch die lateinischen Fluchtafeln inzwischen immer häufiger sowohl Gegenstand der Textsammlungen und Editionen als auch anderer Forschungsstudien.[7]

Kropp weist allerdings auch darauf hin, dass der Forschungsstand gerade in Bezug auf die lateinischen Fluchtafeln bisher eher „uneinheitlich, unübersichtlich und vielfach überholt“ sei. Viele Texteditionen seien veraltet und keinen Neulesungen und Überprüfungen unterzogen worden, so dass sich viele später erschienene weiterführende Studien sich auf diese veralteten und möglicherweise fehlerhaften Übersetzungen gründen. Zudem gäbe es kein einheitliches Instrument zur Erfassung von Neufunden lateinischer Fluchtafeln.[8] Diesem Umstand wird allerdings inzwischen versucht, sowohl durch neuere Publikationen[9] und neue Texteditionen[10] von Neufunden

[7] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 29 und 33.

[8] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 36/37.

[9] Blänsdorf, Jürgen: The Social Background of the Defixion Texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 147-160. Faraone, Christopher A./Kropp, Amina: Inversion, Adversion and Perversion as Strategies in some Latin Curse Tablets, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 381-398. Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin

und bereits editiertem Quellenmaterial als auch durch ein Datenbankprojekt der Universität Magdeburg[11] zur Sammlung und Edition von Fluchtafeln, entgegenzuwirken. Dieses Kapitel soll einen Überblick über die Geschichte der Sammlung, Dokumentation und Erforschung der lateinischen Fluchtafeln von ihren Anfängen bis heute bieten und den aktuellen Forschungsstand aufzeigen. Dazu werden zunächst die Sammlungen und Editionen der Fluchtafeln vorgestellt und anschließend in einem weiteren Teil ihre wissenschaftliche Aufarbeitung anhand spezifischer geschichtswissenschaftlicher Frage- und Themenstellungen aufgezeigt.

1.2.1. Editionen und Sammlungen lateinischer Fluchtafeln

Die Edition von Fluchtafeln begann bereits 1796, als von Nicolo Ignarra einige Zeilen einer Inschrift von einer Erzplatte veröffentlicht wurden[12], von der sich jedoch später herausstellte, dass es sich hierbei um keine Fluchtafel handelte.[13] Einige Jahre später erschien von Åkerblad „mit der Publikation dreier attischer Tafeln […] 1813 die erste Monographie zu den *defixionum tabellae*, der in kurzen Abständen weitere Untersuchungen zu kleineren Zusammenstellungen griechischsprachiger *defixiones"* folgten.[14] Etwa hundert Jahre später, nämlich um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert, beschäftigte sich Wünsch mehrfach mit den bis dato bekannten Fluchtafeln. Im Rahmen des von ihm herausgegebenen Appendix zu den *Inscriptiones Atticae* entstand neben einer Liste griechischer Fluchtafeln auch eine Auflistung lateinischer Täfelchen.[15] Zusätzlich brachte er eine Sammlung von sogenannten Sethianischen Fluchtafeln heraus[16] und verfasste eine Abhandlung zum Thema.[17] Dabei

---

Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1047-1098.

[10] Beispielsweise: Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012. Kropp, Amina: *defixiones*. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln, Speyer 2008.

[11] Thesaurus Defixionum Magdeburgensis: http://www-e.uni-magdeburg.de/defigo/wordpress/, Zugriff: 17.02.2017.

[12] Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 119.

[13] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 29.

[14] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 29/30. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 30, Anm. 3.

[15] Wünsch, Richard: Defixionum Tabellae Atticae, Berlin 1897.

[16] Wünsch, Richard: Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898.

[17] Wünsch, Richard: Neue Fluchtafeln, in: Rheinisches Museum für Philologie 55, 1900, S. 62-85 und S. 232-271.

ergänzte er „die Aufschlüsselung der Inschriften […] durch […] Erläuterungen zu den Fundumständen sowie dem soziokulturellen und religionswissenschaftlichen Kontext“ und fügte bibliographische Angaben hinzu.[18] Nachdem anschließend unsortiert mehrere kleinere Beiträge und Artikel zu Neufunden veröffentlicht wurden[19], erschien 1904 schließlich Audollents Dissertation mit dem Titel *Defixionum Tabellae*.[20] In diesem Werk stellte er mehr als 300 Tafeln vor[21], davon 113 Lateinische.[22] Es handelt sich bei dem Werk um eine Zusammenstellung des epigraphischen Materials geordnet nach Provinzen mit einem ausführlichen Vorwort zum Thema Fluchtafeln.[23] Leider enthält das auf Latein verfasste Werk keine Abbildungen der Inschriften und nur knappe Kommentare, so dass „eine Überprüfung der Lesungen […] vielfach nicht möglich“ ist.[24] Lange galten die Werke Wünschs und Audollents als die „wichtigsten Corpora antiker Fluchtafeln des Mittelmeerraums“.[25] Kropp kritisiert allerdings inzwischen, dass alle diese frühen Lesungen bisher nur teilweise überarbeitet wurden und Abgleichungen mit Neufunden ebenfalls kaum stattfanden. In diesem Zusammenhang macht sie fehlende wissenschaftliche Fortführung in diesem Feld dafür verantwortlich, dass die Dissertation Audollents lange Zeit weiterhin als Grundlage zur Erforschung der Fluchtafeln diente.[26]
1920 erschien von Besnier eine Zusammenstellung von 61 editierten lateinischen Fluchtafeln[27], die zwischen 1904 und 1914 entdeckt worden waren.[28] Dieses Werk ist

---

[18] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 29/30.
[19] Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 120.
[20] Audollent, Auguste: Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas, Paris 1904.
[21] Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 120.
[22] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 30.
[23] Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 120.
[24] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 30.
[25] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 14.
[26] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 31. Die Aufsätze von Adams (Adams, James N.: British Latin: The Text, Interpretation and Language of the Bath Curse Tablets, in: Britannia 23, 1992, S. 1-26.) und Tomlin (Tomlin, Roger S.O.: Vinisius to Nigra. Evidence from Oxford of Christianity in Roman Britain, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 100, 1994, S. 93-108.) machen deutlich, dass eine Neulesung der Fluchtäfelchen auf Basis neuerer Forschungsergebnisse durchaus sinnvoll sein kann.
[27] Besnier, Maurice: Récents Travaux sur les Defixionum Tabellae latines 1904-1914, in: Revue de Philologie 44, 1920, S. 5-30.
[28] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 31. Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 120/121.

laut Kropp jedoch „eine Kompilation fremder Forschungsergebnisse […], die weder einer Überprüfung unterzogen noch transparent gemacht werden“. Hinweise auf den Forschungsstand oder die Forschungssituation sind nur in Form von knappen bibliographischen Angaben vorhanden.[29] Anschließend fasste Preisendanz neu publizierte Funde sowohl in griechischer als auch in lateinischer Sprache „in zwei nach geographischen Kriterien geordneten Bibliographien (1930; 1935)“ zusammen.[30] Er beschränkte sich hierbei jedoch nicht ausschließlich auf Fluchtafeln, sondern berücksichtigte auch den forschungsgeschichtlichen Hintergrund, sowie spezielle Sachstudien und Publikationen zu Funden wie Amuletten und weiterem „Zaubergerät“.[31] Wichtig im Zusammenhang mit Fluchtafeln ist außerdem seine Edition der *Papyri Graecae Magicae* (PGM).[32] Es handelt sich hierbei um eine Sammlung von Texten aus dem 2. bis zum 4. Jahrhundert nach Christus, bestehend aus Papyri, „die zur angewandten Magie (Verfluchungen, Schutzamulette etc.) zählen, und detaillierten Rezepten und Ritualanweisungen.[33] Neben den PGM erarbeitete Preisendanz zudem eine kritische Analyse[34] der *Sethianischen Fluchtafeln aus Rom* von Wünsch und veröffentlichte einen „wichtigen Überblicksartikel[35] zur Defixion“.[36]

Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wurden von García Ruiz[37] und Solin[38] weitere Fluchtafeln publiziert. García Ruiz erstellte eine Auflistung von etwa 100 lateinischen Fluchtafeln, die noch nicht in den *Defixionum Taballae* von Audollent auftauchten. Solin listete im Anhang der Publikation einer Fluchtafel aus Ostia 48 lateinische Fluchtafeln auf, die entweder nach 1914 publiziert oder aber bis dato in den zuvor erschienenen Sammlungen nicht erwähnt wurden. Die beiden Sammlungen

---

[29] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 31.

[30] Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 119-154. Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 11, 1935, S. 153-164.

[31] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 31.

[32] Preisendanz, Karl: *Papyri Graecae Magicae* I-II, Leipzig 1928-1940.

[33] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 15. Inzwischen wurden die PGM ins Englische übersetzt von: Betz, Hans Dieter (Hrsg.): The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells, 2. Auflage, Chicago/ London 1992.

[34] Preisendanz, Karl: Akephalos. Der kopflose Gott, Leipzig 1926.

[35] Preisendanz, Karl: Fluchtafel (Defixion), in: Reallexicon für Antike und Christentum VIII, Stuttgart 1972, Sp. 1-29.

[36] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 15.

[37] García Ruiz, Emilio: Estudio Linguístico de las Defixiones latinas no incluidas en el Corpus de Audollent, in Emerita 35, 1967, S. 55-89 und 219-248.

[38] Solin, Heikki: Eine neue Fluchtafel aus Ostia, in: Commentationes Humanarum Litterarum 42.3, 1968, S. 1-31.

erschienen zwar nahezu zeitgleich, scheinen aber unabhängig voneinander erarbeitet worden zu sein und überschneiden sich daher inhaltlich.[39]

Mehrere Editionen von Fluchtafeln entstanden zudem auf Grundlage einzelner Fundkomplexe und regionaler Eingrenzungen. 1988 erschien eine Sammlung von Tomlin, der alle in Bath in England gefundenen lateinischen Fluchtafeln zusammentrug.[40] Er ergänzte die Auflistung der Tafeln durch „zahlreiche Abbildungen bzw. Abzeichnungen und detaillierte Einzelkommentare“ und lieferte englische Übersetzungen der Tafeln.[41] Angelehnt an diese Publikation veröffentlichte er 1993 in einem Werk von Woodward und Leach über die Ausgrabungen in Uley einen Teil der in Uley gefundenen Fluchtafeln[42]. Allerdings liegt noch keine Gesamtpublikation dieser Funde vor.[43] Neufunde aus Großbritannien werden seither jährlich nach dem Vorbild der beiden Publikationen von Tomlin in der Zeitschrift Britannia veröffentlicht.[44] Blänsdorf stellte die Funde aus dem Mainzer Mater-Magna-Heiligtum zusammen und veröffentlichte die Sammlung 2012.[45] Zudem stellte er 2010 die ersten acht Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum aus Rom vor.[46]

Neben den größeren Sammlungen lateinischer Fluchtafeln erschienen zusätzlich regelmäßige Editionen und Lesungen von Einzelfunden, die von verschiedenen Autoren in unterschiedlichen Fachzeitschriften veröffentlicht wurden.[47]

---

[39] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 31/32.

[40] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 59-277.

[41] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 32.

[42] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113-130.

[43] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 32.

[44] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 32.

[45] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012.

[46] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 215–244.

[47] Beispielsweise: Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 51-58. Blänsdorf, Jürgen: "Würmer und Krebs sollen ihn befallen": Eine neue Fluchtafel aus Groß-Gerau, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 161, 2007, S. 61-65. Faraone, Christopher A.: A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome, in: Piccaluga, G. (Hrsg.): La fattura scritta. Atti della giornata di studio, Brescia 2010, S. 65-76.Németh, György: Ein Bleitäfelchen aus Apulum, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 190, 2014, S. 311-312.

Kropp kritisierte in ihrer Dissertation, dass keine vollständige Sammlung der lateinischen Fluchtafeln und kein einheitliches Medium zur Erfassung von Neufunden vorlägen.[48] Sie erstellte daher eine Sammlung aller bis zu dem Zeitpunkt vorhandenen lateinischen Fluchtafeln. Zunächst erschien diese gemeinsam mit ihrer Dissertation zum Sprachgebrauch auf lateinischen Fluchtafeln und wurde anschließend zusätzlich als Sammlung herausgegeben.[49] Trotz ihres eigenen Werkes sah Kropp noch immer das Bedürfnis der Forschung[50] nach einem vollständig kommentierten Corpus lateinischer Fluchtafeln[51] und einem einheitlichen Veröffentlichungsmedium. An der Universität Magdeburg wird inzwischen das Projekt umgesetzt, eine Datenbank für die Fluchtafeln zu erstellen, die bisher gefunden wurden, und auch für Neufunde, die hier direkt und einheitlich veröffentlicht werden können. Diese Datenbank umfasst griechische und lateinische Täfelchen im Originaltext und in Übersetzung und gibt an, ob und in welcher Form die einzelnen Täfelchen bereits in der Forschung veröffentlicht wurden. Zudem bietet die Datenbank eine umfangreiche Bibliographie zur Thematik. Derzeit befindet sich dieses Projekt allerdings noch im Aufbau und noch nicht alle vorhandenen Fluchtafeln wurden bisher in die Datenbank eingespeist.[52] Einmal vollendet, könnte die Datenbank allerdings das für die Forschung dringend benötigte Medium zur einheitlichen Sammlung und Publikation von Fluchtafeln darstellen.

1.2.2. Lateinische Fluchtafeln in der historischen Forschung

Neben der Sammlung, Edition und Dokumentation wurden die Fluchtafeln in der historischen Forschung auch unter unterschiedlichen Gesichtspunkten und Fragestellungen bearbeitet. Laut Kropp ist der Forschungsstand allerdings noch immer geprägt von der Tatsache, dass viele Forschungswerke auf veralteten Lesungen der Fluchtafeln basieren.[53] Mit Hilfe der fortschreitenden Edition der Täfelchen unter anderem durch das Projekt der Universität Magdeburg, wird diesem Umstand allerdings

---

[48] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 37.
[49] Kropp, Amina: *defixiones*. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln, Speyer 2008, S. 6.
[50] Tomlin wünschte sich beispielsweise ebenso wie Kropp eine neue und aktuelle Sammlung der Fluchtafeln: Tomlin, Roger S.O.: Curse Tablets in Roman Britain, in: XI Congresso Internazionale die Epigrafia Greca e Latina. Roma 18-24 settembre 1997. Atti I, Rom 1999, S. 553.
[51] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 37.
[52] Thesaurus Defixionum Magdeburgensis: http://www-e.uni-magdeburg.de/defigo/thedema.php, Zugriff: 17.02.2017.
[53] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 37.

inzwischen entgegengewirkt.[54] Zudem wird noch immer „dem umfangreicheren griechischen Material deutlich der Vorzug gegeben“[55], dennoch sind auch die lateinischen Fluchtafeln immer häufiger Gegenstand geschichtswissenschaftlicher Forschung.

Nachdem die Fluchtafeln von Beginn des 20. Jahrhunderts bis heute bereits mehrfach Gegenstand von Lexikonartikeln waren[56], begann sich die Forschung Ende der 1980er Jahre immer mehr für die Quellengattung der Fluchtafeln zu interessieren und untersuchte sie insbesondere unter soziokulturellen oder religionswissenschaftlichen Aspekten. Auch hier stand die Arbeit an den griechischen Fluchtafeln zunächst im Vordergrund[57], wurde aber immer mehr ergänzt durch die Untersuchung des lateinischen Quellenmaterials.

Faraone beschäftigte sich beispielsweise mit den Wettkampfzaubern und untersuchte die agonistische „Gesellschaftsstruktur im frühen Griechenland als Entstehungshintergrund für die Zauberinschriften“.[58] Auch Tremel beschäftigte sich mit den Wettkampfzaubern und untersuchte die Fluchtafeln aus sporthistorischer Sicht.[59] Während bei Faraone die griechischen Täfelchen im Vordergrund standen, gründete Tremel seine Arbeit auf etwa „100 [sowohl griechische als auch römische] Fluchtafeln, die sich auf den Sport in den antiken Bauten *Stadion*, *Circus* und *Amphitheater* beziehen“.[60] Auch Versnel untersuchte sowohl griechische als auch lateinische Fluchtafeln. Er setzte sich mit der „Verbindung zwischen Sühneinschriften, Rachegebeten und den *defixiones*“ auseinander[61] und beschäftigte sich intensiv mit der

---

[54] Thesaurus Defixionum Magdeburgensis: http://www-e.uni-magdeburg.de/defigo/wordpress/, Zugriff: 17.02.2017.

[55] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 33.

[56] Beispielsweise: Aly, Wolf: Defixion, in: Handbuch der Altertumswissenschaft 2, 1929/1930, 184-185. Graf, Fritz: Fluch, in: Der Neue Pauly 4, 1998, 572-574. Graf, Fritz: Fluch und Verwünschung, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 3, 2005, S. 247-270. Kuhnert, Ernst: Defixio, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 4.2, 1901, Sp. 2373-2377. Preisendanz, K.: Fluchtafel (Defixion), in: Reallexicon für Antike und Christentum VIII, 1972, Sp. 1-29.

[57] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 33.

[58] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones), Tübingen 2008, S. 34, über: Faraone, Christopher A.: The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera, New York/Oxford 1991, S. 3-32.

[59] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004.

[60] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 12.

[61] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 34. Versnel, Hendrik S.: Beyond Cursing. The appeal to justice in judicial prayers, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and

Abgrenzung der sogenannten Gebete um Gerechtigkeit von den Fluchtafeln.[62] Gager brachte eine Sammlung bereits editierter, in unterschiedliche Kategorien eingeteilter, griechischer und lateinischer Fluchtafeln heraus, der eine allgemeine Einleitung zu den Fluchtafeln vorausgeht.[63] Der Vorteil dieser Sammlung besteht in der Gegenüberstellung von Fluchtafeln gleicher Kategorien aus unterschiedlichen Kulturräumen. Allerdings liegen die Texte der Täfelchen lediglich in englischer Übersetzung und nicht im Originaltext vor.[64] Ogden befasste sich ebenfalls mehrfach mit den Fluchtafeln. 1999 erschien im Rahmen des Werkes *Witchcraft and Magic in Europe* seine umfangreiche Darstellung und Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse zur Thematik der Fluchtafeln. Er berücksichtigte dabei sowohl griechische als auch lateinische Fluchtafeln.[65] Zusätzlich fanden die Fluchtafeln ihren Weg in seine Werke zur antiken Magie.[66]

Neuere Werke aus dem deutschsprachigen Raum, die sich auf die lateinischen Fluchtafeln beschränken, wurden beispielsweise von Kropp, Blänsdorf und Urbanová herausgebracht. Amina Kropp untersuchte die Fluchtafeln auf den auf ihnen verwendeten Sprachgebrauch hin. Sie stellte im Rahmen ihrer Dissertation die Sprache der Texte auf den Fluchtäfelchen in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses, betrachtete diese jedoch nicht losgelöst von ihren Akteuren, sondern praktizierte eine „sorgfältige Aufarbeitung sowohl der zu untersuchenden Texte als auch des außerlinguistischen Kontextes".[67] Auf diese Weise leistete sie einen wichtigen Beitrag zum sprachlichen und inhaltlichen Verständnis der Fluchtäfelchen in ihrem historischen und religiösen Kontext. Auch in mehreren Aufsätzen beschäftigte sie sich mit den

---

Religion, New York/Oxford 1991, S. 60-106. Versnel, Hendrik S.: Two types of Roman Devotio, in: Mnemosyne 29, 1976, S. 365-410.

[62] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009. Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 275-354. Versnel, Hendrik S.: Response to a Critique, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 33-46.

[63] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992.

[64] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 34.

[65] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 1-90.

[66] Ogden, Daniel: Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook, 2. Auflage, Oxford 2009. Ogden, Daniel: Night's Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World, London/New York 2008.

[67] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 19-21.

sprachlichen Eigenschaften der Texte auf den Fluchtafeln.[68] Blänsdorf verfasste neben seiner Edition der Mainzer Täfelchen aus dem Isis- und Mater Magna-Heiligtum[69] mehrere Aufsätze, in denen er sich näher mit diesen Täfelchen befasste.[70] Zudem beschäftigte er sich mit den Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom.[71] Daniela Urbanová untersuchte die lateinischen Fluchtafeln sowohl im Hinblick auf ihre Sprache[72] als auch auf ihre geographische Verteilung innerhalb des Römischen Reiches. Dabei hinterfragte sie auch, ob bestimmte inhaltliche und formale Spezifika auf bestimmte Regionen festgelegt gewesen sein könnten.[73]

Im englischsprachigen Raum arbeitete vor allem Roger Tomlin neben der Edition britischer Täfelchen mit den lateinischen Fluchtafeln, indem er einzelne Täfelchen unter spezifischen Fragestellungen bearbeitete oder Neulesungen unterzog.[74] Colleen Bradley

---

[68] Kropp, Amina: Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen „defixiones“ aus Hadrumetum, in: MHNH 4, 2004, S. 63-78. Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*”: Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 81-97. Kropp, Amina: How does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *defixionum tabellae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 357-380.

[69] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012.

[70] Beispielsweise: Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 47-70. Blänsdorf, Jürgen: Die Kunst des Schreibens und die Entwicklung der Schriftformen am Beispiel der *defixionum tabulae* von Mainz und der lateinischen Papyrustexte des 1./2. Jahrhunderts, in: Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015, S. 27-42. Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 51-58.

[71] Blänsdorf, Jürgen: The Social Background of the Defixion Texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 147-160. Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 215–244.

[72] Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 597-610.

[73] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1047-1098.

[74] Tomlin, Roger S.O.: A Roman inscribed tablet from Red Hill, Ratcliffe-on-Soar (Nottinghamshire), in: Antiquaries Journal 84, 2004, S. 346-352. Tomlin, Roger S.O.: Cursing a Thief in Iberia and Britain, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 245-273. Tomlin, Roger S.O.: Vinisius to Nigra.

befasste sich im Rahmen ihrer Masterarbeit mit den britischen Fluchtafeln im Zusammenhang mit der Romanisierung Großbritanniens, indem sie sie als Quelle zur Information über die religiösen Vorstellungen der alltäglichen Menschen im römischen Britannien heranzog, da anderweitige Quellen zu religiösen Vorstellungen und Handlungen der Briten dieser Zeit nicht vorhanden sind. Sie kritisierte, dass die Fluchtafeln bisher kaum analysiert wurden, obwohl sie sich gut dazu eignen, sich der religiösen und spirituellen Welt der Briten zur Zeit der Römer zu nähern.[75]

1.3. Quellenlage

Quellen zur individuellen und privaten Religiosität in der Antike sind rar. Es sind keine literarischen Überlieferungen vorhanden, in denen alltägliche Menschen ihr religiöses Leben schildern und ihre individuellen Vorstellungen von ihren Gottheiten und Religionsgemeinschaften darlegen. Daher ist es schwierig, Quellen ausfindig zu machen, anhand derer die persönliche und private Religiosität der antiken Menschen näher beleuchtet und rekonstruiert werden könnte. Die Fluchtafeln scheinen zum derzeitigen Stand der Forschung die einzige Quellengattung zu sein, die die persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gottheit aufzeigen kann. Um die Fragestellung der Dissertation beantworten zu können, muss also das Hauptaugenmerk der Untersuchung auf das Quellenkorpus der Fluchtafeln gelegt werden.

Neben den Fluchtafeln selbst berichten weitere literarische Zeugnisse über Zauberpraktiken und legen somit nahe, dass Kenntnisse über und Vertrautheit mit magischen Praktiken in der Antike vorhanden waren.[76] Bei diesen Quellen handelt es sich beispielsweise um die sogenannten Zauberpapyri (PGM), die weitere Informationen zur Herstellung der Fluchtafeln liefern, die über die Texte auf den Tafeln selbst hinausgehen, und um einzelne Bemerkungen antiker Autoren, die die weite Verbreitung der Täfelchen in der römischen Gesellschaft bezeugen.[77] Diese Quellen erlauben „auch

---

Evidence from Oxford of Christianity in Roman Britain, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 100, 1994, S. 93-108.

[75] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, u.a. S. 3.

[76] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 58.

[77] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 243.

Rückschlüsse auf Elemente und Struktur magischer Rituale und können folglich dazu beitragen, Überlieferungslücken zum Kontext der *defixiones* zu schließen".[78]
An dieser Stelle soll zunächst die Quellenlage zu den lateinischen Fluchtafeln vorgestellt werden und anschließend die weiteren Quellen betrachtet werden, die über die Fluchtafeln selbst oder aber ähnliche Schadenzauber berichten und somit zusätzliche Informationen über ihre Herstellung und Verwendung liefern.

1.3.1. Lateinische Fluchtafeln als Quellen zur privaten Religiosität

Die Fluchtafeln fallen unter die epigraphische Kategorie der Kleininschriften. Obwohl bereits etwa 1600 Fluchtafeln insgesamt publiziert wurden, beschränkt sich die Zahl der in lateinischer Sprache verfassten Täfelchen auf nur etwa 600.[79] Während viele Täfelchen einzeln oder in kleiner Anzahl an unterschiedlichsten Orten der westlichen Provinzen gefunden wurden, liegen einige größere Fundkomplexe lateinischer Fluchtafeln vor. In Hadrumetum im heutigen Tunesien und in Karthago wurden größere Mengen von jeweils etwa 40 Fluchtafeln gefunden.[80] Auf dem Gebiet der Provinz Britannien ist jeweils eine größere Anzahl von Täfelchen aus Bath (um die 100) und Uley (etwa 40) bekannt.[81] Aus dem Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtum liegen etwa 30 Täfelchen vor[82] und in jüngster Zeit ist ein Komplex aus dem Anna Perenna Heiligtum in Rom bekannt. Allerdings sind hier bisher nicht alle Täfelchen gelesen.[83] Diese übersichtliche Anzahl an vorhandenen Texten ist für die Arbeit mit diesen Quellen Segen und Fluch zugleich. Zum einen ist die Anzahl überschaubar, zum anderen muss aber beachtet werden, dass sich die Fundorte dieser Täfelchen über das gesamte Gebiet

---

[78] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 58.
[79] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 29 und 243.
[80] Kropp, Amina: *defixiones*. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln, Speyer 2008, S. 14.
[81] Kropp, Amina: *defixiones*. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln, Speyer 2008, S. 14. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 59-277. Während Kropp 88 Täfelchen aus Bath auflistet, stellt Tomlin 130 vor. Tomlins Auflistung beinhaltet allerdings auch solche Täfelchen, die nicht beschrieben waren, und solche, die zur Zeit seiner Publikation noch nicht entrollt oder aus anderen Gründen unlesbar waren.
[82] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 128.
[83] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216.

Italiens und der Weströmischen Provinzen verteilen und auf einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten datiert wurden, so dass man mit Generalisierungen vorsichtig sein muss.

Lateinische Fluchtafeln eignen sich deshalb so gut zur Untersuchung von privater Religiosität und Frömmigkeit, weil ihnen trotz der Formelhaftigkeit vieler Täfelchen eine gewisse Individualität inne ist. Laut Gager wird unserer Kenntnis des alltäglichen Lebens der antiken Menschen durch die Funde der Täfelchen weitere Tiefe verliehen, da in den Texten der Fluchtafeln auch jene zu Wort kämen, die ansonsten keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben.[84] Zudem ließen das Erscheinungsbild und die Art der Formeln auf den Fluchtäfelchen aus unterschiedlichen Bereichen des Römischen Reiches auf die Verbindung all dieser Kulturen schließen.[85] Obwohl Versnel mehrfach deutlich machte, dass die sogenannten Gebete um Gerechtigkeit trotz ihrer äußeren Ähnlichkeit nicht notwendigerweise den *defixiones* zuzuordnen sind[86], sollen sie im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls untersucht werden. Auch wenn sie sich ihrem Wesen nach von den übrigen Fluchtafeln unterscheiden, zeigt sich dennoch auch in diesen Gebeten ein persönliches Ersuchen um Hilfe eines antiken Menschen an eine Gottheit.

Wie bereits zuvor erwähnt besteht ein Problem bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Quellenkorpus Fluchtafeln in der Qualität der Texteditionen. Die Lesungen der frühesten Funde sind zum Teil bis heute kaum überarbeitet worden und daher teilweise unübersichtlich und veraltet. Erst mit den neueren Texteditionen und dem Datenbankprojekt wächst die Qualität der Übersetzungen des vorhandenen Quellenmaterials.[87]

Aus dem bisher bestehenden Mangel einer einheitlichen Textsammlung, die laufend aktualisiert wird, ergibt sich zudem das Problem, keine konkreten Angaben zur Anzahl der bekannten lateinischen Fluchtafeln machen zu können. Kropp kam 2008 auf eine Gesamtzahl von 579 lateinischen Inschriften, die sich als *defixiones* bezeichnen lassen. Sie gab allerdings an, dass andere Historiker zuvor unterschiedliche Zahlen genannt hatten. Diese unterschiedlichen Zahlen ließen sich ihrer Ansicht nach sowohl auf

---

[84] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 243.

[85] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, S. 4.

[86] Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 278.

[87] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 36/37.

Doppelnennungen zurückführen als auch darauf, dass Publikationen einzelner Fluchtafeln möglicherweise bei der Erstellung von Sammlungen übersehen wurden.[88] Ein weiterer Grund könnte darin bestehen, dass nicht alle Texte, die als Fluchtafeln bezeichnet werden könnten, als solche erkennbar sind oder als solche erkannt wurden. Zwar verfügen sie über die äußerlichen Merkmale, enthalten aber beispielsweise unleserliche Schrift, so dass manche Täfelchen nicht von jedem Historiker als lateinische Fluchtafel beachtet werden. Auch die Fluchtäfelchen, die nicht einzig in Latein verfasst wurden, sondern mehrere Sprachen beinhalten, könnten von einigen Historikern nicht zu den lateinischen Fluchtafeln gezählt worden sein. Zusätzlich besteht die Möglichkeit, dass einzelne Blechfunde zusammen ein Täfelchen ergeben können, das zuvor möglicherweise aufgrund der Lagerung oder des Alters auseinandergebrochen war, und von einigen Historikern als mehrere Täfelchen aufgeführt werden. Ein Beispiel hierfür sind mehrere Täfelchen unbekannter Herkunft, die sich derzeit in Bologna befinden und die vermutlich ursprünglich ein einziges Täfelchen darstellten, das von seinem Urheber so stark gefaltet wurde, dass es an den Knicken auseinander brach.[89] Insgesamt muss beachtet werden, dass die Zahl der Fluchtafeln nicht endgültig festgelegt ist, da jederzeit neue Funde bei Grabungen auftauchen können.[90]

Ein weiteres Problem bei der Arbeit mit Fluchtafeln als Quelle besteht darin, dass nicht alle von ihnen der Forschung zur Verfügung stehen. Einige Täfelchen sind beispielsweise heute verschwunden und ihre Lesungen können daher nicht mehr überprüft werden[91], während andere Exemplare aufgerollt gefunden wurden und aufgrund ihres materiellen Zustandes nicht entrollt und gelesen werden können.[92] Möglicherweise sind einige Fluchtafeln auch von Archäologen zwar gefunden, aber während der Grabung ignoriert worden, da man sie nicht als solche erkannte, sondern nur als zerkratzte Bleistückchen

---

[88] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 37.

[89] Sánchez Natalías, Celia: The Bologna defixio(nes) revisited, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 179, 2011, S. 201.

[90] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1048.

[91] Beispielsweise: Curbera, Jaime B.: The Curse Tablets of Richard Wünsch Today, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 193.

[92] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 257-259.

wahrnahm.[93] Auch sind nicht alle Täfelchen bisher der Forschung zugänglich, auch wenn an ihrer Veröffentlichung gearbeitet wird. Einige der Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum aus Rom sind beispielsweise noch im Prozess, auseinandergefaltet und gelesen zu werden.[94]

Auch inhaltlich ergeben sich Probleme bei der Bearbeitung der Fluchtafeln. Nicht alle der Täfelchen liegen im gleichen Zustand vor und enthalten alle Textelemente, die für eine genaue statistische Auswertung nötig wären. Dies liegt zum einen an der Art der Erstellung und Beschriftung der Täfelchen durch die Urheber. Während einige der Täfelchen mit vollständigen und ausführlichen Texten vorhanden sind, enthalten andere nur bestimmte Elemente wie Namen und verzichten auf nähere Details zur Beschreibung des Sachverhalts.[95] Zum anderen ist dies auf den Fundzustand zurückzuführen, der sehr unterschiedlich ausfallen kann. Einige Täfelchen sind gut erhalten und leicht zu entziffern. In vielen Fällen sind allerdings Stücke der Täfelchen abgebrochen[96] oder der Text ist an einzelnen Stellen verblasst[97], so dass nicht mehr der gesamte Text entziffert und ausgewertet werden kann. Von wieder anderen Täfelchen liegen lediglich Fragmente vor.[98]

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Fluchtafeln birgt also sowohl Chancen als auch Risiken, da sie einerseits ein Egodokument sind, in dem der „einfache“ Mensch der Antike zu Wort kommt und uns einen Einblick in seinen Lebensalltag gibt. Andererseits besteht die Gefahr, ausgehend von der derzeitigen Quellenlage, Zusammenhänge zu konstruieren und diese für die gesamte griechisch-römische Antike zeitlich und lokal zu generalisieren. Die regionale Verteilung der bis heute bekannten Funde scheint nämlich, wie Urbanova treffend formulierte, eher „ein Spiel des Zufalls“ als ein Indikator für regionale Vorlieben bei den Urhebern der einzelnen Fluchtafeln zu sein.[99]

---

[93] Bagnall Smith, Jean: Votive Objects and Objects of Votive Significance from Great Walsingham, in: Britannia 30, 1999, S. 49.

[94] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216.

[95] Zum Vergleich: Tab. Sulis Nr. 10 und Tab. Sulis Nr. 2. Während der Urheber des ersten Täfelchens den Sachverhalt ausführlicher beschreibt, nennt der Urheber des zweiten Täfelchens lediglich Namen. Siehe: Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 109 und 122/123.

[96] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 13 und 14.

[97] Beispielsweise: Tab Sulis Nr. 4 und 6.

[98] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 19-29.

[99] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X.

Man kann davon ausgehen, dass in Zukunft bei archäologischen Ausgrabungen weitere Fluchtafeln gefunden werden, da die Archäologen aufgrund eines großen Forschungsinteresses an den Täfelchen inzwischen sehr auf diese Kleinfunde achten. In Bath ist beispielsweise zudem bisher nur ein kleiner Teil der Quelle archäologisch untersucht, so dass sich hier mit großer Wahrscheinlichkeit bei erneuten Grabungen weitere Funde auftun werden.[100]

1.3.2. Weitere Quellen

Obwohl die meisten Informationen, die über Fluchtafeln vorliegen, aus den Täfelchen selbst gezogen werden müssen, gibt es einige antike Texte, die die Existenz und Anwendung von Fluchtäfelchen belegen.[101] Daher werden im Rahmen dieser Dissertation weitere Quellen herangezogen, die sich inhaltlich mit der Herstellung von Fluchtafeln befassen und die Verwendung dieses Rituals in der Antike bestätigen. Diese zusätzlichen Quellen deuten nämlich an, dass die Fluchtafeln in der Antike ein allseits bekanntes Ritual darstellten.[102]

Laut Gager können vor allem zwei Arten von Quellen herangezogen werden, um über die Fluchtafeln hinaus weitere Informationen über diese Täfelchen zu erhalten: Dabei handelt es sich einerseits um Zauberbücher und Anleitungen für die Durchführung dieser Ritualform, die vermutlich von professionellen Magiern für die Herstellung von Fluchtafeln für Klienten verwendet wurden, und andererseits um Hinweise auf das Vorhandensein von Fluchtafeln und ihre Folgen in literarischen Texten.[103] Zudem lassen sich Hinweise auf Fluchtafeln in Inschriften finden.[104]

Eine wichtige Quelle zum tieferen Verständnis der Fluchtafeln sind die Rezepte für Zauberrituale. Diese beschreiben häufig Schritt für Schritt den Ablauf eines bestimmten Rituals. Einige dieser Anleitungen beschreiben sogar die genaue Ausgestaltung eines

---

colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1059.

[100] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4.

[101] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 60.

[102] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 243.

[103] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 72.

[104] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 244.

Fluchtäfelchens. Dazu gehört sowohl die Anordnung des Textes auf dem Bleitäfelchen[105] als auch die Beschaffung des geeigneten Materials[106].[107] Diese Rezepte für Zauberrituale sind in unterschiedlicher Form überliefert. Einige sind lediglich als Fragmente vorhanden, während andere in kompletter Form vorliegen.[108] Die heute bekannten Zauberbücher scheinen laut Kropp allerdings nur ein Teil der Bücher zu sein, die ehemals im Umlauf waren, „da ab der Kaiserzeit Zauberbücher systematisch vernichtet" wurden.[109] Die wichtigste Sammlung von Texten, die Zauberrituale und Ritualanweisungen beinhalten, sind die bereits im Forschungsstand angesprochenen *Papyri Graecae Magicae* (PGM). Hierbei handelt es sich um eine Sammlung von Ritualanweisungen aus Ägypten mit ägyptisch-griechischem Hintergrund, die vermutlich aus der Zeit zwischen dem zweiten vorchristlichen und fünften nachchristlichen Jahrhundert stammen.[110] Erste Aufmerksamkeit wurde dieser Art von Texten im frühen 19. Jahrhundert von Jean d'Anastasi zuteil. Anastasi vermutete, dass die Textsammlung auf eine einzige antike Quelle zurückginge und möglicherweise Teil einer größeren Tempelbibliothek war. Einige Texte der PGM enthalten sowohl Beispiele für Fluchtafeln als auch Anleitungen zu ihrer Herstellung und Deponierung.[111]

Es scheinen grundsätzlich mehrere Sammlungen von Zauberanleitungen in der Antike vorhanden gewesen zu sein, da in den Quellen immer wieder Hinweise auf die Vernichtung solcher Texte zu finden sind.[112] Diese Sammlungen von Zaubertexten und Zauberbüchern waren laut Gager vermutlich besonders während der Kaiserzeit im gesamten Mittelmeerraum verbreitet, da sie sich im Besitz von Wanderpredigern befanden, die sich frei im Römischen Reich bewegten und vermutlich professionell Fluchtafeln herstellten. Auf diese Weise erklärt er sich auch die Ähnlichkeit der

---

[105] PGM XXXVI 1-34.

[106] PGM VII 397 und 432.

[107] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 56.

[108] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 72.

[109] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 57.

[110] Betz, Hans Dieter (Hrsg.): The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells, 2. Auflage, Chicago/London 1992, S. XLI.

[111] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 55/56. Zum Beispiel: PGM IV 330-433, V 305-367, VII 396-404, 429-459, 460-462, XXXVI 1-34, 231-257, LVIII 1-14.

[112] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 56. Beispielsweise: Suetonius: Augustus 31.

Täfelchen im gesamten Gebiet des Römischen Reiches.[113] Die Existenz dieser Wanderprediger, die professionelle Formen des Schadenzaubers anboten, wird wiederum von Platon bezeugt.[114]

Auch Literatur aus der Antike, die entweder Magie und Bindezauber direkt thematisiert oder aber zumindest tangiert, kann als Quelle zur Erforschung der Fluchtafeln dienen. Dabei muss allerdings zwischen Fachliteratur und Dichtung unterschieden werden. Bei den Autoren, die die Fluchtafeln in ihren Werken erwähnen, handelt es sich beispielsweise um Platon, Ovid, Tacitus und Apuleius.[115]

In mehreren antiken Texten wird die Existenz und Wirkung von Flüchen angesprochen. Cicero berichtet beispielsweise von dem Konsul Curio, der bei einer Rede plötzlich nicht mehr weitersprechen konnte. Während Cicero dies auf die schlechten Redefähigkeiten Curios schob, verwies dieser selbst darauf, verflucht worden zu sein.[116] Auch Libanios erzählt davon, verflucht worden zu sein, als er aufgrund starker Kopfschmerzen seine Redefähigkeit vor Gericht verloren hatte.[117] Tacitus weist zusätzlich auf weitere Gegenstände hin, die gemeinsam mit Fluchtafeln deponiert wurden. Er beschreibt, dass nach dem Tod des Germanicus im Fußboden dessen Hauses sowohl Täfelchen als auch weitere rituelle Gegenstände gefunden wurden.[118]

Auch allgemeinere Hinweise auf die Allgegenwärtigkeit von Magie in der Antike können in antiker Fachliteratur gefunden werden. Eine der frühesten Schriften, die sich mit magischen Praktiken beschäftigen, stammt von Cato. Sein Werk *de agricultura*[119], das sich an Landwirte richtet und sich mit dem landwirtschaftlichen Leben beschäftigt, enthält außerdem eine große Menge an Zaubersprüchen und *carmina* zu Heilungszwecken. Auch Plinius der Ältere befasste sich in seiner Schrift *Naturalis Historia*[120] mit magischen Praktiken. Im Gegensatz zu den beiden ersteren Autoren gibt er allerdings keine Anleitungen für Zaubersprüche, sondern widmet sich der „geschichtliche[n] Aufarbeitung magischen Denkens und Handelns“ und der „kritische[n] wissenschaftliche[n] Reflexion über Ursachen und Gründe für die Wirksamkeit magischer Praktiken“. Obwohl er sich grundsätzlich gegen die Magie ausspricht, macht

---

[113] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 72.
[114] Platon: Politeia II 364-365.
[115] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 244.
[116] Cicero: Brutus 217.
[117] Libanios: Oration 1.36.
[118] Tacitus: Annalen 2.69.
[119] Cato: De Agricultura 384-392.
[120] Plinius: Naturalis Historia, Buch 20-32.

er dennoch deutlich, dass sich vermutlich jeder Mensch vor der Wirksamkeit magischer Handlungen fürchte.[121]

Auch in Dichtung und Literatur sind immer wieder Hinweise auf Magie und auch auf Fluchtafeln direkt zu finden. Bezüge zu Liebeszaubern finden sich beispielsweise bei Vergil und Horaz.[122] Ovid weist auf die Existenz von Fluchtafeln mit Liebeszaubern hin, indem er in den *Amores* eine Fluchtafel als Auslöser für körperliches „Versagen beim Liebesdienst“ fungieren lässt.[123] Apuleius erwähnt in seinem Werk *Metamorphosen* beschriftete Metallplättchen als magische Utensilien.[124] Laut Kropp spiegeln sich in den dichterischen Texten die persönlichen Überzeugungen der Autoren wider, da diese Texte im Gegensatz zur Fachliteratur nicht an Neutralität und Objektivität gebunden sind. Aus diesem Grund könnten literarische Texte „nur als indirekter Anhaltspunkt für die Rekonstruktion magischer Rituale dienen“, da sie zudem Lesererwartungen berücksichtigen und sowohl Überzeichnungen als auch Stereotype des Themas beinhalten. Im Abgleich mit anderen Quellen zu diesem Thema dienen literarische Quellen allerdings beispielsweise zur Rekonstruktion wiederkehrender magischer Handlungen wie Bindungen, Durchbohrungen und Verbrennungen oder zur Feststellung magischen Inventars wie Puppen, Kräuter oder persönliche Gegenstände des Opfers.[125]

Auch andere epigraphische Zeugnisse neben den Täfelchen selbst zeugen von Fluchtafeln. So weist eine Inschrift aus Nordafrika[126] eine verstorbene Person als von Zaubersprüchen verwünscht aus und im Rahmen einer weiteren Inschrift[127] erfolgt eine Danksagung an Jupiter dafür, eine Fluchtafel bekannt und damit unschädlich gemacht zu haben.[128]

---

[121] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 59/60. Plinius: Naturalis Historia 28,19.

[122] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 61.

[123] Ovid: Amores 3,7,28-32. Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 63.

[124] Apuleius: Metamorphosen 3.17.3. Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 64.

[125] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 64/65.

[126] CIL 8, 2756.

[127] CIL 11, 2, 4639.

[128] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 66.

1.4. Herangehensweise und Methodik

Im Anschluss an diese Einleitung folgen zunächst zwei Einführungskapitel. In diesen Kapiteln werden die Grundlagen zur Untersuchung des Forschungsgegenstandes gelegt, um auf diese Weise ein grundsätzliches Verständnis der Quellengattung der Fluchtafeln und ihrem Entstehungskontext zu schaffen und um die theoretischen Begrifflichkeiten zu klären. Das erste Einführungskapitel stellt dabei grundlegende Informationen zum Quellenkorpus Fluchtafeln zur Verfügung, um Wiederholungen solcher im weiteren Verlauf zu vermeiden. Im zweiten dieser Kapitel werden sowohl die modernen als auch die zeitgenössischen Definitionen der Begriffe Religion, Religiosität und Magie vorgestellt und aktuelle Arbeitsdefinitionen herausgearbeitet, um damit das theoretische Fundament zu legen, mit dem ein Beantworten der Fragestellung erst möglich wird.

Der Hauptteil der Untersuchung wird in vier Aspekte unterteilt. In Form von vier Kapiteln wird gefragt, wer (welche Menschen mit welchem persönlichen und sozialen Hintergrund) wen (welche Gottheit oder übersinnliche Macht) auf welche Weise (mit welchen rituellen Handlungen) und aus welchem Grund (mit welcher Motivation und zu welchem Zweck) anrief. Um diese vier Fragenaspekte zu beantworten, wird zunächst untersucht, welche Informationen den Fluchtafeln zu den Akteuren, also ihren Urhebern und den Fluchopfern, entnommen werden können. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Wesen der numinosen Adressaten, die auf Fluchtafeln angerufen werden sowie mit der Art und Weise, wie diese Anrufung erfolgte. Danach wird das Ritual rekonstruiert, das mit dem Herstellen, Beschriften und Ablegen der Täfelchen einherging. Anschließend werden die vielgestaltigen Gründe und die Motivation betrachtet, aufgrund dessen die Fluchtäfelchen verfasst wurden, und die Zielsetzungen, die mit dem Erstellen erreicht werden sollten. Zum Schluss werden die Ergebnisse der Untersuchung in einem Fazit zusammengefasst.

In den Kapiteln über die Akteure und über die Motivation wird vordergründig der Frage nachgegangen, ob es sich um Schriftstücke mit persönlichem und privatem Charakter handelt. Dabei wird insbesondere den Fragen nachgegangen, ob es sich bei den Urhebern um Privatpersonen handelte und ob die Gründe für die Erstellung der Täfelchen persönlicher und privater Natur waren. Außerdem wird in den Kapiteln zu den angerufenen Mächten und dem Ritual untersucht, ob es sich hierbei um Ritualhandlungen handelte, die auf religiösen Grundlagen basierten und zudem im privaten Rahmen durchgeführt worden sein könnten. Auf diese Weise wird aufgezeigt,

ob die Täfelchen als Ausdruck von Religiosität gewertet werden können. In den erstgenannten Kapiteln wird es also vordergründig um den Aspekt des Privaten gehen, während in den beiden anderen Kapiteln die Religiosität im Vordergrund steht. Auf diese Weise kann am Ende in einem zusammenfassenden Fazit aufgezeigt werden, ob die lateinischen Fluchtafeln tatsächlich Ausdrücke privater Religiosität waren.

Ein wesentlicher Bestandteil der Arbeit besteht in der Untersuchung der Texte auf den Fluchtafeln selbst. Da aufgrund der Quellenlage eine konkrete statistische Auswertung der lateinischen Fluchtafeln kaum möglich ist, soll weitgehend auf eine solche verzichtet werden und die Täfelchen hauptsächlich auf inhaltliche Besonderheiten hin untersucht werden. Lediglich bezüglich einzelner Aspekte wie der Frage nach der Geschlechterverteilung der Urheber und Opfer oder nach der Anzahl der Anrufungen einer bestimmten Gottheit sollen statistische Werte berücksichtigt werden, um auf diese Weise Vergleichswerte herstellen zu können. Gerade in Bezug auf die Motivation und die Zielsetzungen sind interessante Einzelfälle und mögliche Gemeinsamkeiten einzelner Täfelchen aus unterschiedlichen Fundorten besonders von Bedeutung.

Im Rahmen dieser Arbeit wird auf alle vorhandenen und im Forschungsstand vorgestellten Textsammlungen zurückgegriffen, um möglichst alle bis heute vorliegenden Fluchtexte berücksichtigen zu können. Dabei liegt das Hauptaugenmerk allerdings auf den größeren Fundkomplexen aus Bath, Uley, Hadrumetum, Karthago, und Mainz, da durch die größeren Mengen ähnlicher Täfelchen die Möglichkeit besteht, die Täfelchen miteinander zu vergleichen und mögliche Muster zu erkennen. Ergänzt werden diese durch den kleineren und jüngeren Fundkomplex aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom und durch interessante Einzelfälle aus anderen Fundorten im Gebiet der Westprovinzen. Außerdem werden für die weiterführende Untersuchung der Fluchtafeln jene zusätzlichen Quellen herangezogen, die sich mit den Fluchtafeln selbst, ihrer Herstellung und Verwendung auseinandersetzen und somit wertvolle Zusatzinformationen liefern könnten.

2. Einführung 1: Quellenkorpus: Die lateinischen Fluchtafeln

Auch wenn sich private Religiosität in der römischen Antike sicherlich nicht einzig auf das Verfassen von Fluchtafeln beschränkte, scheinen sich die sogenannten Fluchtäfelchen oder auch *defixiones* wie kein anderes Quellenkorpus zur Erforschung privater Religiosität und individueller Frömmigkeit im Römischen Reich der Kaiserzeit zu eignen, da diese die derzeit einzigen bekannten Quellen darstellen, die die persönliche Kontaktaufnahme von Menschen mit einer Gottheit oder anderen übersinnlichen Macht auf ungeschönte und gleichzeitig sehr persönliche Weise wiedergeben.[129] Auf diesen Täfelchen werden beispielsweise Gottheiten angerufen, dem Urheber widerfahrene Ungerechtigkeiten zu rächen und es wird wirtschaftlicher, sozialer oder sportlicher Erfolg oder Erfolg in Liebesdingen erbeten. Mitunter schildern die Autoren der Täfelchen ausführlich, welches Unglück ihnen zustieß und geben detailliert an, auf welche Weise die erwünschte Rache durchgeführt werden soll. Dabei sind die Texte ungefiltert, direkt und größtenteils losgelöst von Bildung, sozialem Status und gesellschaftlichen Konventionen.[130] Einzig die möglicherweise durch die Fluchtafeln erzielten Resultate, und damit Beweise für ihre Wirksamkeit, sind den Fluchtafeln selbst allerdings nicht zu entnehmen.[131]

Bevor die Fluchtafeln im weiteren Verlauf dieser Arbeit auf ihren Beitrag zur Erforschung privater Religiosität hin untersucht werden sollen, wird es in diesem Kapitel zunächst darum gehen, die Fluchtafeln als Forschungsgegenstand vorzustellen, um auf diese Weise fundierte Kenntnisse über dieses Quellenkorpus zu erlangen, so dass Wiederholungen grundlegender Konzepte im Verlauf der Arbeit in den einzelnen Kapiteln vermieden werden können. Es soll zunächst dargestellt werden, welche Art von Quellen als Fluchtafeln betrachtet werden. Dazu soll sowohl eine Begriffsdefinition erfolgen als auch eine Untersuchung der Herkunft und Verbreitung dieser Form des Schadenzaubers. Zudem soll dargelegt werden, in welcher Form Fluchtafeln in Erscheinung traten. Anschließend soll aufgezeigt werden, in welche inhaltlichen Kategorien die Fluchtafeln grob eingeteilt werden können und zum Schluss sollen die

[129] Ogden, Daniel: Night's Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World, London/New York 2008, S. 141/142 und 145.

[130] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. V.

[131] In Bath wurden allerdings Inschriften gefunden, in denen der Gottheit für die Rückgabe gestohlenen Gutes gedankt wird. Siehe: Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, S. 6.

geographischen Fundorte und Fundkontexte der derzeit bekannten Fluchtafeln genannt werden.

2.1. Was sind Fluchtafeln?

In der Forschung wird immer wieder eine Definition angeführt, die Jordan vor über 30 Jahren formulierte. Auf anschauliche Weise wird hier von ihm zusammengefasst, was grundsätzlich unter Fluchtafeln zu verstehen ist.[132] Demnach sind Fluchtafeln „mit einer Inschrift versehene Bleistücke, üblicherweise in Form kleiner, dünner Bleche, die dazu bestimmt sind, auf übernatürliche Weise die Handlungen oder das Wohlergehen von Personen oder Tieren gegen ihren Willen zu beeinflussen.“[133] Diese Definition berücksichtigt sowohl die materielle Beschaffenheit[134] und das äußere Erscheinungsbild der Täfelchen als auch den Zweck ihres Daseins und eignet sich daher sehr gut als Abgrenzung der Fluchtafeln von anderen Quellen und anderen Formen des Schaden- und Bindezaubers.

Um eine detailliertere Vorstellung von Fluchtafeln zu gewinnen, soll in diesem Kapitel die Frage beantwortet werden, was genau Fluchtäfelchen eigentlich sind. Dazu sollen zunächst die Definitionsansätze der Forschung und zeitgenössischer Texte dargestellt und unter die Lupe genommen werden, um auf diese Weise zu einer Klärung des Begriffs zu kommen. Außerdem soll ein Blick auf die Entstehung dieser Ritualform und ihre Verbreitung im Römischen Reich geworfen werden. Anschließend sollen die physischen Eigenschaften der Fluchtafeln dargestellt werden, indem das Erscheinungsbild, das Material und die Schrift beschrieben werden, um so eine Vorstellung vom Aussehen dieser Inschriftentäfelchen zu ermöglichen. Daraufhin soll auf

---

[132] Beispielsweise: Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 3. Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 4/5. Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 11/12. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 3.

[133] Jordan, D.: A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 26, 1985, S. 151, hier zitiert nach der Übersetzung in: Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 11/12.

[134] Jordan ergänzte allerdings in einem späteren Aufsatz, dass kein Grund bestünde, nicht auch Täfelchen aus anderen Materialien zu den Fluchtafeln zu zählen: Jordan, David R.: New Greek Curse Tablets (1985-2000), in: Greek, Roman and Byzantine Studies 41, 2000, S. 6.

die Herstellungsweise der Fluchtafeln sowohl unter handwerklichen als auch personellen Aspekten eingegangen werden.

2.1.1. Definition von Fluchtafeln

Es existieren unterschiedliche antike und moderne Fachbegriffe für die Quellengattung, die im bisherigen Verlauf des Textes synonym Fluchtafel, Fluchtäfelchen oder *defixio* genannt wurde.[135] Während nur einer der antiken Begriffe tatsächlich als zeitgenössische Bezeichnung für diese Quellengattung nachgewiesen werden kann, hält die moderne Forschung mehrere Begriffe bereit, die in ihrer Verwendung jeweils sowohl Vorteile als auch Nachteile aufweisen.

2.1.1.1. Antike Begriffe

Die griechische Bezeichnung für Fluchtafeln lautet *katadesmos* (Verb: *katadein*) und die lateinische *defixio* (Verb: *defigere*). Die Verformen dieser Wörter (*katadein* und *defigere)* lassen sich mit ‚binden' oder ‚durchbohren' übersetzen. Dieser Benennung der Gegenstände lässt sich einiges an Information bezüglich der Ritualhandlung, die das Verfassen der Täfelchen begleitete, entnehmen: Die Ausdrücke des Bindens und des Durchbohrens beschreiben nämlich nicht nur den gewünschten Effekt beim Opfer der Flüche, das selbst häufig gebunden werden sollte, sondern auch die Vorgehensweise beim Erstellen und Fertigen der Täfelchen, die ebenfalls in vielen Fällen zusammengebunden (aufgerollt) und durchbohrt aufgefunden wurden.[136]
Obwohl unklar ist, welche Benennung in der Antike alltäglich für Fluchtafeln verwendet wurde, kann der griechische Begriff *katadesmos* als eine in der Antike zeitgenössische Bezeichnung für die Täfelchen nachgewiesen werden, die sowohl bei Platon[137] als auch in einigen Zauberpapyri[138] verwendet wird. Allerdings kann dieses Wort auch mit ‚Verwünschung' oder ‚Verzauberung' übersetzt werden.[139] Der Begriff könnte wie oben

[135] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 37.
[136] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 37-39.
[137] Platon: Politeia II 364 C.
[138] Beispielsweise: PGM IV, 2176-2177. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.
[139] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 38.

bereits erwähnt sowohl die gerollte Erscheinungsform der Täfelchen als auch die Funktion der Flüche, die Opfer zu binden, oder beides bezeichnen.[140] Formen des Verbs *katadein* sind zudem bereits auf den frühesten griechischen Fluchtafeln zu finden, auf denen häufig die Formel ‚ich binde' auftaucht.[141] Fraglich ist allerdings, ob in der Antike lediglich die Fluchtafeln in griechischer Sprache mit diesem Begriff belegt waren oder ob auch die lateinischen Fluchtafeln mit dieser Bezeichnung versehen wurden.

Der lateinische Begriff, unter dem insbesondere die lateinischen Fluchtäfelchen in der Forschung bekannt sind, lautet *defixio.* Dieser Begriff ist allerdings erst ab „dem 6. nachchristlichen Jahrhundert belegt", und taucht nicht in den Texten auf den Täfelchen selbst auf. Es ist daher unklar, ob dieses Wort tatsächlich eine geläufige lateinische Bezeichnung für Fluchtäfelchen in der Antike gewesen ist.[142] *Defixio* stammt von dem Verb *defigere*, das sich wiederum sowohl auf das Durchbohren des Täfelchens als auch auf das Binden des Opfers oder beides beziehen könnte und das in mehreren britischen Fluchtafeln auftauchte.[143] Auch außerhalb des Bereiches der Fluchtafeln findet sich das Verb *defigere* beispielsweise in der kaiserzeitlichen Literatur, „wo es vielfach im übertragenen Sinne von ‚verwünschen' verwendet wird".[144]

2.1.1.2. Moderne Begriffe

Auch in der modernen Forschung wird die Bezeichnung *defixio* inzwischen allgemein anerkannt und verwendet, da keine modernen Begriffe existieren, die ähnlich wie das Wort *defixio* „auf die manuelle Ritualhandlung Bezug nehmen".[145] Dennoch werden neben dem weit verbreiteten Begriff Fluchtafel auch unterschiedliche moderne Bezeichnungen wie Schadenzauber oder Bindezauber für die Täfelchen verwendet oder

---

[140] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[141] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 38.

[142] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 39. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[143] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 39. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[144] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 39.

[145] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 43.

neue Begriffsvorschläge gemacht. Alle diese Benennungen weisen sowohl Vorteile als auch Nachteile auf und werden in den meisten Fällen synonym verwendet.

In der modernen Fachliteratur werden laut Kropp angelehnt an den antiken Begriff *katadesmos* oft die Bezeichnungen Bindezauber oder Bannzauber verwendet (im Englischen ‚binding spell'). Auch Schadenzauber ist ein Name, der immer wieder für den Inhalt von Fluchtäfelchen verwendet wird. Allerdings beschränkt sich dieses Wort nicht ausschließlich auf die Fluchtafeln, sondern kann auch für andere magische Praktiken und Rituale verwendet werden. Ein weiterer Fachterminus ist der Begriff ‚Angriffszauber' (im Englischen ‚aggressive magic'). Dieser Begriff beschreibt laut Kropp nicht das Resultat des Zaubers, sondern die Einflussnahme, die durch einen Fluch auf eine andere Person stattfindet. Auch ‚Fernzauber' wird als Begriff in der Forschung verwendet, weil die zu verfluchende Person bei der Durchführung des Zaubers nicht anwesend ist. Der am häufigsten verwendete Begriff Fluchtafel ist laut Kropp aus dem Grund problematisch, dass er „eine Gleichsetzung von öffentlicher Verfluchung und privatem Schadenzauber impliziert."[146]

Auch Versnel erachtet die Bezeichnung Fluchtafel als Überbegriff dieser Quellengattung als problematisch. Er riet daher immer wieder dazu, die Gebete um Gerechtigkeit aus der Umschreibung *defixio* herauszunehmen.[147] Stattdessen sollte man die Gebete um Gerechtigkeit auf der einen und die übrigen Fluchtafeln auf der anderen Seite unter dem Begriff Fluch zusammenfassen statt unter den Bezeichnungen *defixio* oder Fluchtafel.[148]

Ein Grund für die Forderung, Gebete um Gerechtigkeit nicht unter dem Begriff *defixio* zu führen, liegt darin, dass Gebete um Gerechtigkeit Klauseln zur Lösung des durch sie geforderten Fluches enthalten können. Da sie sich nun durch diese Klauseln der möglichen Auflösung des Fluches von solchen Fluchtafeln unterscheiden, die explizit einen „Schädigungs- und Tötungswunsch" beinhalten, wie beispielsweise bei *defixiones* gegen Gladiatoren oder Wagenlenkern üblich, müssten die Gebete für Gerechtigkeit als eine Sonderform der Flüche und getrennt von den Fluchtafeln betrachtet werden.[149] Ein

---

[146] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 42/43.

[147] Beispielsweise: Versnel, Hendrik S.: Some Reflections on the Relationship Magic-Religion, in: Numen 38, 1991, S. 191/192 und Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[148] Versnel, Hendrik S.: Response to a Critique, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 44.

[149] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 40/41.

weiterer Grund für die Unterscheidung von Gebeten um Gerechtigkeit von anderen Arten von Fluchtafeln liegt darin, dass Fluchtafeln präventiv gegen die Opfer verfasst werden, während sich die Urheber der Gebete um Gerechtigkeit erst dann an eine Gottheit wenden, wenn ein erlittenes Unrecht bereits erfolgt ist.[150]

Den Gebeten für Gerechtigkeit können weitere Bezeichnungen entnommen werden. So erscheinen auf einigen der Täfelchen die Begriffe „*donatio* ‚Gabe' sowie *commonitorium* bzw. *petitio* ‚Klage'", die nicht auf den übrigen Formen der Fluchtafeln auftauchen und damit die Sonderstellung der Gebete für Gerechtigkeit unterstreichen.[151] Obwohl diese Sonderstellung in der Forschung weitgehend akzeptiert wird[152], werden Gebete um Gerechtigkeit als Quellen dennoch in den Untersuchungen mit den übrigen Fluchtafeln gemeinsam betrachtet. Auch im Rahmen dieser Untersuchung ist dies sinnvoll, da es sich bei beiden Formen um persönliche Anrufungen an Gottheiten und übersinnliche Mächte und somit potentielle Zeugnisse privater Religiosität handelt. Wenn nicht die Verwendung eines bestimmten Begriffes in einem bestimmten Zusammenhang sinnvoll ist und auf diesen Umstand hingewiesen wird, sind die unterschiedlichen Bezeichnungen der *defixiones* im Rahmen dieser Dissertation also synonym zu lesen.

2.1.2. Ursprung und Verbreitung

Fluchtafeln sind eine Ritualform, die während des gesamten Zeitraums der griechisch-römischen Antike praktiziert wurde. Etwa 1500 dieser Täfelchen wurden bisher in ähnlicher Form und in mehreren Sprachen über den gesamten Mittelmeerraum und den Raum des Römischen Reiches gefunden und bei Ausgrabungen tauchen regelmäßig weitere Exemplare auf. Diese archäologischen Funde belegen die weite Verbreitung.[153] Während die Fluchtafeln über den gesamten Zeitraum der griechisch-römischen Antike hinweg in Gebrauch waren, lag die Blütezeit der Verwendung lateinischer Fluchtafeln in

---

[150] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 147.

[151] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 41/42. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[152] Dreher, Martin: „Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 29.

[153] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 43. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 71.

der römischen Kaiserzeit, insbesondere im zweiten Jahrhundert nach Christus.[154] Es scheint, als seien sie jedem Menschen der Antike bekannt und ihre Verwendung jedem zugänglich gewesen.[155] Die Herkunft und die Ursprünge dieser rituellen Handlung sind jedoch ebenso wie die Gründe und Art und Weise der Verbreitung unklar und in der Forschung umstritten.[156]

Eine Hypothese zur Klärung des Ursprungs der Fluchtafeln besteht in der Annahme, dass die religiösen Vorstellungen der assyro-babylonischen Welt einerseits und griechischen Welt andererseits sich gegenseitig beeinflussten und sich parallel die Form der Fluchtafeln als Schadenzauber entwickelte.[157] Um zu zeigen, dass in Mesopotamien sowohl Schadenzauber als auch der Glaube an ihre Wirksamkeit vorhanden waren, führt Kropp zum einen die assyrischen Zauberbücher aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert und zum anderen Gesetzestexte und Gerichtsprotokolle als Quellen an, die Schadenzauber als schweres Delikt ausweisen. Aufgrund der vorhandenen Gerichtsverfahren gegen diese Zauberhandlungen würde die Akzeptanz der Wirksamkeit solcher Rituale in der Bevölkerung bekundet werden. Sie weist allerdings auch darauf hin, dass diese Quellen lediglich indirekt auf die Existenz von Fluchtafeln hinweisen, die nicht durch direkte archäologische Funde für Mesopotamien nachweisbar sind.[158] Das Fehlen direkter Quellen im assyro-babylonischen Kontext kann darauf zurückgeführt werden, dass die Menschen aufgrund der harten Sanktionen gegen Schadenzauber diese nicht selbst ausführten, sondern von Zauberpersonal ausführen ließen, und somit selbst über keine Kenntnis über diese Art der Zauberpraxis verfügten.[159] Da die Kultur der Griechen im Hinblick auf Bestrafungen von Zauberhandlungen liberaler ausgeprägt war, konnte sich hier zeitgleich die Praxis der Fluchtafeln und des Schadenzaubers in breiteren Bevölkerungsschichten etablieren. Den „Kulturtransfer innerhalb der Einheit

---

[154] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4.

[155] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford und New York 1992, S. 3.

[156] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 43.

[157] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 43. Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 154-157. Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 157.

[158] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 43/44.

[159] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 44. Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 157.

des „vorderasiatisch-europäischen Raumes““ erklärt Kropp mit Wanderpriestern, wie sie durch Platon bezeugt sind.[160]

Eine weitere Hypothese zur Entstehung dieser Ritualform geht von ihrem Ursprung im griechisch-römischen Kulturkreis aus. Demnach habe sich das Phänomen der Fluchtafeln ausschließlich auf den griechisch-römischen Kulturraum beschränkt und die Ursprünge dieses Zauberrituals seien alleine in Griechenland zu suchen. Diese Behauptung wird durch die derzeitige Quellenlage gestützt, die bezeugt, dass die frühesten Fluchtafeln, die gefunden wurden, sowohl zeitlich (sechstes vorchristliches Jahrhundert) als auch räumlich (Selinunt) auf die griechische Kultur hinweisen. Zudem sind die meisten bisher gefundenen Täfelchen in griechischer Sprache verfasst, was auf eine große Verbreitung und regelmäßige Inanspruchnahme dieser Ritualform im griechischen Kulturraum schließen lässt. [161]

Im römischen Kulturraum verbreiteten sich die Fluchtäfelchen vermutlich von Griechenland aus, denn zunächst wurden die Täfelchen auch hier auf Griechisch verfasst.[162] Man geht davon aus, dass die Ritualform bereits im dritten vorchristlichen Jahrhundert von italischen Völkern von den Griechen übernommen und praktiziert wurde. Dies wird mit dem Fund mehrerer Bleitäfelchen in der etruskischen Stadt Volterra und weiteren ähnlichen Funden auf dem Gebiet Italiens begründet, die auf diese Zeit datiert werden können und nach dem Modell griechischer Fluchtafeln gefertigt zu sein scheinen.[163]

Das älteste bisher vorliegende lateinische Täfelchen lässt sich auf das zweite vorchristliche Jahrhundert datieren und stammt aus einer Grabstätte bei Pompeji.[164] Dickies Ansicht nach ist allerdings nicht auszuschließen, dass jederzeit Funde auftauchen

---

[160] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 44.

[161] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 45. Faraone, Christopher A.: The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991, S. 3.

[162] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 45. Dickie, Matthew W.: Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London/New York 2001, S. 128/129.

[163] Dickie, Matthew W.: Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London/New York 2001, S. 128/129.

[164] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 45. Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1049.

könnten, die bereits eine frühere Verwendung lateinischer Fluchtafeln belegen.[165] Die frühesten der bekannten vorchristlichen lateinischen Fluchtafeln sind auf das Gebiet Italiens und Hispaniens beschränkt. Kropp vermutet, dass sich die Ritualform erst im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert im weiteren Gebiet des westlichen Römischen Reiches durch Händler, Legionäre, Kolonisten und Wanderprediger verbreitete. Die große Anzahl archäologischer Funde in diesem Feld und der Anstieg von Magieprozessen in dieser Zeit untermauern diese Vermutung. Die Verbreitung während des zweiten und dritten Jahrhunderts konzentriert sich auf die Gebiete Britannien, Germanien und Afrika.[166] Dies könnte sowohl auf eine große Beliebtheit der Ritualform in diesen Provinzen hindeuten als auch lediglich mit den großen Fundkomplexen in diesen Gebieten zusammenhängen.

Die Fluchtafeln hatten laut Ogden inhaltlich zwei Vorgänger: unbeschriftete Voodoo-Puppen ähnelnde Metallpuppen und mündliche Flüche. Er vermutet, dass sich die schriftlichen Flüche aus den mündlichen entwickelten, die seiner Ansicht nach mit den Metallpüppchen einhergingen.[167] Die ältesten vorhandenen griechischen Fluchtafeln sind sehr einfach gestaltet. Sie enthalten häufig entweder lediglich den Namen der Zielperson oder aber sie enthalten zusätzlich zum Namen der Zielperson noch die Namen der angerufenen Gottheiten oder Dämonen und eine Form des Verbs *katadein*.[168] Auf einigen der Täfelchen, auf denen nur Namen zu lesen sind, erscheinen diese Namen im Akkusativ. Vermutlich waren diese eine Variation der Täfelchen, die sowohl Namen als auch ein Verb enthielten, nur dass hier das Verb weggelassen wurde.[169] Im Laufe der Zeit veränderte sich der Inhalt der Fluchtäfelchen und entwickelte sich weiter.[170] Die Texte, die Namen und die Anrufungen von Gottheiten wurden länger und umfangreicher. Sowohl Zeichnungen und Symbole auf den Täfelchen als auch ‚magische' Schreibweisen (beispielsweise retrograde Schrift und *voces magicae*)

---

[165] Dickie, Matthew W.: Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London/New York 2001, S. 128/129.

[166] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 45/46.

[167] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 9.

[168] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 5. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 6.

[169] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 6.

[170] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 73.

verbreiteten sich immer mehr.[171] Gründe für die wachsende Textlänge und die Zeichnungen auf den Täfelchen sieht Gager darin, dass sowohl die Gebete als auch die Zauberpuppen, die möglicherweise das Ritual der Tafelablegung ursprünglich begleitet hatten, im Laufe der Zeit in Form von Text und Zeichnung ihren Weg auf das Täfelchen selbst fanden.[172]

Es ist nicht klar, wann die Herstellung der Täfelchen genau endete. Kropp vermutet den Höhepunkt der Verbreitung in der römischen Welt im zweiten bis vierten nachchristlichen Jahrhundert, während die Ausübung später parallel zum Ausbreitung des Christentums nachließ, da nur noch wenige Funde aus Britannien und anderen Randgebieten des Römischen Reiches wie Nordgallien auf spätere Zeitpunkte datiert werden können.[173] Laut Ogden könnten einzelne Täfelchen aus Bath und Uley durchaus im sechsten bis siebten Jahrhundert nach Christus entstanden sein.[174]

2.1.3. Physische Eigenschaften

An dieser Stelle sollen die physischen Eigenschaften und äußeren Merkmale von Fluchtafeln aufgezeigt werden, um sich auf diese Weise ein Bild von ihnen machen zu können. Dazu wird zunächst das Erscheinungsbild der Täfelchen beschrieben und anschließend auf das Material und die Beschriftung eingegangen.

2.1.3.1. Erscheinungsbild

Bei den Fluchtafeln handelt es sich um kleine beschriebene Metallbleche, deren Größe und Form variieren. Viele der Täfelchen schwanken etwa zwischen einer Größe von 3x4 und 12x26 cm und weisen unterschiedliche Formen (halbmondförmig[175], oval[176], eckig,

---

[171] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 6-9. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 8/9.

[172] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 7.

[173] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 46.

[174] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[175] Barta, Andrea: Milites magistratusque. A new Curse Tablet from Savaria, in: Acta Classica 48, 2012, S. 167-173.

[176] Tomlin, Roger S.O.: A Roman inscribed tablet from Red Hill, Ratcliffe-on-Soar (Nottinghamshire), in: Antiquaries Journal 84, 2004, S. 347.

gerundet) auf. Während einige „auf sorgfältig geschnittenen und geglätteten Blechstücken geschrieben“ wurden, scheinen andere auf unregelmäßig geformten Abfallstücken angebracht worden zu sein.[177]

Beim Auffinden sind die Fluchtäfelchen häufig zusammengerollt und ähneln laut Tomlin in ihrem Aussehen kleinen Zigarren.[178] Es scheint üblich gewesen zu sein, Fluchtäfelchen nach ihrem Verfassen zusammenzurollen und zu durchbohren oder sie zu falten.[179] Allerdings sind auch Fluchtäfelchen vorhanden, die weder gefaltet noch gerollt wurden, also in flacher Form gefunden wurden, und solche, die nicht gerollt, aber dennoch durchbohrt wurden.[180] Die Forschung hat bisher keine endgültige Erklärung für das Aufrollen, Falten und Durchbohren gefunden.[181] Tomlin vermutet, dass solche Fluchtäfelchen, die in glattem Zustand gefunden wurden, entweder zu dick waren, um gerollt zu werden oder aber möglicherweise öffentlich ausgestellt wurden und beispielsweise Diebe auf diese Art von ihrer Verfluchung erfuhren. Seiner Ansicht nach wäre dieses „ein Mechanismus, aufgrund dessen die Fluchtafeln ‚funktioniert‘ haben könnten“.[182] Andere Historiker gehen dagegen davon aus, dass das Aufrollen und Durchbohren der Täfelchen einzig aus rituellen Gründen geschah.[183]

Die Texte einiger Fluchtafeln sind für die Forschung unbrauchbar, weil sie nicht lesbar sind. Ein Grund dafür ist der aufgerollte Zustand der Täfelchen: Da sie im aufgerollten Zustand gefunden wurden und damit zu zerbrechlich sind, um geöffnet und gelesen werden zu können, verbleiben sie in ihrer gerollten Form, so dass die Texte nicht

---

[177] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 51. Diese Angaben beziehen sich auf die Funde aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum, für die übrigen lateinischen Fluchtafeln gelten aber ähnlich Maße und Formen.

[178] Tomlin, R.S.O.: *„carta picta perscripta“* Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 17.

[179] Beispielsweise: Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin“. Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 33.

[180] Tomlin, R.S.O.: *„carta picta perscripta“* Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 17.

[181] Näheres zum Aufrollen, Falten und Durchbohren der Täfelchen in Kapitel 6.4.

[182] Tomlin, R.S.O.: *„carta picta perscripta“* Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 17/18.

[183] Beispielsweise: Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 38.

zugänglich sind.[184] Ein weiterer Faktor dafür, dass einige Fluchtafeln heute nicht mehr lesbar sind, besteht in der Qualität des Bodens und des Wassers, in denen sie abgelegt wurden.[185]

2.1.3.2. Material

Die meisten Fluchtafeln bestehen aus Blei oder Bleilegierungen.[186] Zunächst wurde vermutet, dass alle Täfelchen ausschließlich aus Blei hergestellt wurden. Nach Untersuchungen an den Funden aus Bath stellte man allerdings fest, dass auch Legierungen mit Kupfer oder auch Zinn verwendet wurden und tatsächlich keine zwei Täfelchen die gleiche Materialzusammensetzung aufwiesen.[187] Tomlin vermutet, dass Legierungen verwendet wurden, da sich diese leichter verarbeiten ließen und elastischere und glattere Täfelchen mit leichter zu beschreibender Oberfläche ergaben.[188]

Die vorwiegende Verwendung von Blei wird in der Forschung unterschiedlich begründet. Ein Grund wird darin gesehen, dass das Material verfügbar und günstig war[189] und sich leicht beschreiben ließ.[190] Bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert wurde in

---

[184] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4.

[185] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, S. 5/6.

[186] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford und New York 1992, S. 3. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 10.

[187] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 82. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 11. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 3/4.

[188] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 16/17. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 82.

[189] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 4.

[190] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 11.

Griechenland daher Blei für offizielle Dokumente und Briefe verwendet.[191] Neben der Beständigkeit und leichten Beschreibbarkeit des Materials wird als weiterer Grund angeführt, dass Blei in der Antike generell magische Eigenschaften zugeschrieben wurden[192], so dass „viele Menschen Bleiplatten auf dem Körper als Heilmittel und Amulette“ trugen.[193] Die Verwendung von Blei aus Wasserleitungen, die während der Kaiserzeit üblich gewesen zu sein scheint, spricht ebenfalls für die Wahl des Bleis aus rituellen Gründen. Anleitungen aus den Zauberpapyri[194] geben an, dass sich gerade dieses Blei für magische Zwecke eigne. Da es sich bei Blei nicht um ein besonders seltenes, teures oder schwer zu beschaffendes Material handelte, wie es in der Antike für Zutaten bei magischen Praktiken üblich war, vermutet Ogden einen anderen Grund für die Verwendung von Blei aus Wasserleitungen: Bei dem Diebstahl aus öffentlichen Wasserleitungen handelte es sich um einen antisozialen und zerstörerischen Akt, der mit dem Charakter eines Fluches im Einklang war. Er fügt hinzu, dass Blei auch deshalb als geeignetes Material angesehen wurde, da es sich um ein Metall mit giftigen Eigenschaften handelt.[195]

Neben haltbaren Metallen wie Blei, Kupfer und Bronze konnten auch andere Materialien wie Tonscherben, Kalkstein, Edelsteine, Papyrus, Wachs und sogar Keramikschüsseln verwendet werden.[196] Ob Fluchtafeln auch auf weniger haltbaren Materialien verfasst wurden, bleibt unklar. In Kairo wurde zwar ein aramäischer Zaubertext auf Stoff gefunden und Hinweise in schriftlichen Quellen lassen vermuten, dass Wachs für das Aufschreiben von Zaubersprüchen verwendet wurde.[197] Dennoch ist nicht klar, ob es sich hierbei um Einzelfälle handelt oder ob diese Materialien durchaus regelmäßig verwendet wurden, aber nicht bis heute überdauerten. Obwohl sich unter den

---

[191] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 11.

[192] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 10.

[193] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 6.

[194] Beispielsweise: PGM VII 396-404 und VII 432.

[195] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 12/13.

[196] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 3. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 10.

[197] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 11.

Zauberpapyri Rezepte für Fluchtafeln aus Gold und Silber befinden, wurden magische Texte auf diesen Edelmetallen bisher lediglich in Form von Schutzamuletten gefunden.[198] Tremel verweist auf Blei als häufigstes Material für Fluchtafeln, da sich dieses im Laufe der Zeit aus allen Materialien als am praktikabelsten herausstellte und ihm die mythischen Charakterzüge erst später zugeschrieben wurden. Vermutlich wurden für die Herstellung von Fluchtafeln unterschiedliche Arten preiswerten Materials verwendet, die Täfelchen aus Metall sind allerdings diejenigen, die bis heute überdauerten.[199]

2.1.3.3. Schrift

Die Schrift wurde wie bei Wachsmaterialien mit einem Schreibgerät (*stilus*) aus Bronze auf der Oberfläche angebracht[200], aber auch andere spitze Gegenstände wie Nägel konnten verwendet werden.[201] Der Vorgang des Beschreibens eines Fluchtäfelchens war vermutlich nicht mit großem Aufwand verbunden und für geübte Schreiber genau so einfach wie das Beschreiben von Wachs.[202] Allerdings sind die Täfelchen unterschiedlich kräftig beschrieben: Während die Schrift in manchen Fällen nur leicht ins Metall eingeritzt wurde, ist sie auf anderen so tief ins Material eingearbeitet, dass sich am Ende einer Buchstabenfolge kleine Materialablagerungen finden lassen.[203]
Beim heutigen Lesen der Fluchtafeln kann es laut Tomlin zu Schwierigkeiten kommen, da die Schrift sich farblich häufig nicht vom Untergrund abhebt.[204] Auch die Schriftbilder und die Alphabetisierung der Schreiber der einzelnen Fluchtafeln können stark

---

[198] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 10/11.
[199] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 37. Letzterer Gesichtspunkt auch bei: Faraone, Christopher A.: The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991, S. 7.
[200] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 4. Siehe auch: PGM VII, 397.
[201] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 243.
[202] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 4. Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 19.
[203] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 4.
[204] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 19.

variieren.[205] Es muss daher beim Lesen beachtet werden, dass es sich um individuelle Handschriften einzelner Schreiber handelt. Verschiedene Buchstaben können sich also ähneln, während wiederum andere gleiche Buchstaben unterschiedlich ausgeführt worden sein können. Auch die Schreibfähigkeiten der einzelnen Schreiber scheinen variiert zu haben, so dass die Schrift auf einigen Täfelchen geradezu kalligraphisch anmutet, während andere wiederum so plump erscheinen, als verfügte der Verfasser lediglich über geringe Schreibkenntnis.[206]

Die Schrift kann bei der Datierung der Täfelchen Aufschluss geben. Die meisten der britischen Fluchtafeln sind in einer älteren römischen Kursivschrift verfasst, die sich mit der Schrift anderer Texte aus dem zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus vergleichen lässt.[207] Auch die Täfelchen aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums sind größtenteils in dieser Schrift geschrieben.[208]

Die Schrift selbst weist Elemente auf, die vermuten lassen, dass die Texte nur für die Augen der Gottheit bestimmt waren. So wurden einige Täfelchen mit verschlüsselter Schrift versehen. Ein Täfelchen aus Uley wurde zwar auf Latein, allerdings in griechischer Schrift verfasst.[209] Eine Tafel aus Bath[210] verwendet eine Art codierten Text, bei dem bei einzelnen Wörtern die Buchstabenfolge vertauscht wurde. Auch spiegelverkehrt geschriebene Täfelchen wurden immer wieder gefunden.[211] Blänsdorf gibt hier allerdings zu bedenken, dass diese Umkehrungen möglicherweise nicht der Geheimhaltung dienten, sondern symbolischen Charakter hatten. Er weist dabei auf ein Mainzer Fluchtäfelchen hin, dass zwar von rechts nach links geschrieben wurde, dabei aber dennoch so leserlich verfasst wurde, dass in diesem Fall nicht von einem Versuch

---

[205] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 57/58.

[206] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 19 und 23.

[207] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 23. Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 243-245.

[208] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 146.

[209] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 25.

[210] Tab. Sulis Nr. 4.

[211] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 25/26.

der Unlesbarkeitsmachung ausgegangen werden kann.[212] Ebenso wie bei der Verwendung von Blei als Material könnte diese Form der Beschriftung spirituelle Hintergründe gehabt haben: Durch die Umkehrung der Buchstaben sollte das Schicksal der zu verfluchenden Person umgekehrt werden.[213]

2.2. Inhalt der lateinischen Fluchtafeln

Die *defixiones* enthalten unterschiedliche Arten von Texten und manche sind überhaupt nicht beschrieben. Obwohl die Fundorte einzelner Täfelchen oft weit entfernt voneinander liegen, ähneln sich alle Fluchtäfelchen, die im Bereich des Römischen Reiches gefunden wurden, stilistisch sehr.[214] Inhaltlich sind die Fluchtafeln allerdings sehr unterschiedlich gestaltet. In der Forschung wurden daher immer wieder Versuche unternommen, die Fluchtafeln inhaltlich zu kategorisieren. Dabei werden sie normalerweise auf Basis der Vorgänge, die zu der Verwünschung führten, unterschieden.[215] Bereits Audollent legte mehrere inhaltliche Kategorien fest, in die er die einzelnen Täfelchen einordnete, die weiterhin von den meisten modernen Historikern übernommen werden: Prozessflüche, Wettkampfzauber, Liebeszauber und Fluchtafeln gegen Diebe und Verleumder, die inzwischen auch als Gebete um Gerechtigkeit bezeichnet und als Sonderform der Flüche betrachtet werden. Außerdem werden manchmal Flüche gegen Rivalen im Geschäftsleben hinzugefügt[216], die sich allerdings hauptsächlich auf die griechischen Täfelchen beschränken und im weiten Sinne zu den Wettkampfzaubern gezählt werden können. Im Laufe der Zeit wurden

---

[212] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 150.

[213] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 5.

[214] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4.

[215] Dreher, Martin: „Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 29.

[216] Dreher, Martin: „Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 29. Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110.

diese Kategorien ergänzt, leicht verändert oder einzelne Kategorien zusammengefasst.[217]

Das Beispiel einer Fluchtafel aus Brigantium[218], die sowohl den Prozessflüchen zugeordnet werden kann, da das Wort *adversarii* (Gegner) genannt wird, als auch als Bitte um Gerechtigkeit gegen üble Nachrede angesehen werden kann, zeigt die Schwierigkeit der eindeutigen Kategorisierung einzelner Täfelchen.[219] Im Folgenden sollen daher die einzelnen Kategorien vorgestellt und ihre Merkmale aufgezeigt werden. Dabei ist die Einteilung allerdings nicht endgültig, sondern dient hauptsächlich der Übersichtlichkeit.[220]

2.2.1. Prozessflüche

Unter Prozessflüchen sind diejenigen Fluchtäfelchen zu verstehen, die aufgrund von Gerichtsverfahren angefertigt wurden, um gerichtlichen Gegnern zu schaden und um den Ausgang von Gerichtsverfahren zu beeinflussen. Obwohl die meisten der Prozessflüche auf Fluchtafeln aus „dem prozeßfreudigen Athen“[221] stammen, sind dennoch auch lateinische Fluchtafeln vorhanden, die sich gegen Prozessgegner und ihre Anwälte richten. Es liegen etwa 40 lateinische Prozessflüche aus dem Mittelmeerraum vor, die aus der Zeit bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert stammen.[222] Allerdings wird in den Texten selten explizit genannt, um welche Art von Rechtstreitigkeiten es sich handelt.[223]

Laut Gager muss davon ausgegangen werden, dass Prozessflüche in der griechisch-römischen Antike ein gängiges Mittel waren, Prozesse beeinflussen zu wollen und demnach regelmäßig verwendet wurden. Im Gegensatz zu der früheren Forschungsmeinung Prozessflüche seien im Anschluss an die Prozesse selbst und als

---

[217] Beispielsweise: Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 11.

[218] Kropp Nr. 7.1/1.

[219] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 113.

[220] Eidinow, Esther: Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks, Oxford 2007, S. 155.

[221] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110. Ebenfalls Hinweise auf die Prozessfreudigkeit der Athener von: Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 116.

[222] Scholz, Markus: Verstummen soll er!- Fluchtäfelchen wider Prozessgegner, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 301.

[223] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 32.

Instrument der Rache bei verlorenen Prozessen in Auftrag gegeben worden, seien sie Teil der Vorbereitung auf einen Prozess gewesen und häufig von Angeklagten im Vorfeld einer Gerichtsverhandlung in Auftrag gegeben worden.[224] Auch Ogden ist der Ansicht, dass Fluchtafeln bereits vor oder während des Verfahrens erstellt wurden. Zudem vermutet er, dass die Partei des Verfahrens die Flüche erstellte, die etwas zu verlieren hatte, nämlich die Angeklagten.[225] Ausnahmen für diese Theorie sehen beide jedoch in den Fluchtafeln, die sich gegen Gegner in zivilrechtlichen Verfahren wie Erbstreitigkeiten oder Uneinigkeiten in Eigentumsangelegenheiten richteten.[226] Eidinow dagegen ist der Meinung, dass Fluchtafeln von beiden Seiten genutzt wurden, um die Rechtsangelegenheit für sich zu gewinnen.[227]

Die Verwendung von Fluchtafeln im Bereich von Gerichtsverfahren ist zusätzlich zu den Fluchtexten selbst durch weitere Quellen belegt, die von der Wirkung der Prozessflüche berichten.[228] So beschreibt Cicero den Fall eines Anwalts, der im Laufe seiner Rede plötzlich seine Sprechfähigkeit einbüßte und dieses auf die Wirkung von Schadenzauber zurückführte.[229] Auch der griechische Redner Libanios berichtet, dass er im Traum erfuhr, von einem Bindezauber befallen zu sein, nachdem er aufgrund von scheinbar unheilbarer Migräne nicht mehr vor Gericht sprechen konnte.[230]

2.2.2. Liebeszauber

Unter Liebeszauber werden die Fluchtafeln zusammengefasst, die Liebesangelegenheiten zum Thema haben. Sie wurden sowohl von Frauen als auch von Männern verfasst, die versuchten, mit Hilfe des Fluchtäfelchens eine geliebte Person an sich zu binden oder eine Trennung hervorzurufen. Dabei können alle vier

---

[224] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 117.

[225] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 31/32.

[226] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 117/118. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 32.

[227] Eidinow, Esther: Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks, Oxford 2007, S. 188.

[228] Beispiele aus: Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 76.

[229] Cicero: Brutus 217.

[230] Libanios: Oration 1.36.

Geschlechterkonstellationen erwünscht werden.[231] Bei dieser Kategorie handelt es sich um eine sehr persönliche und intime Form der Fluchtafeln, da sowohl emotionale und sexuelle Vorlieben als auch Ängste in diesem Bereich thematisiert werden.[232]

Diese Fluchtafeln sollten bezwecken, dass sich die geliebte oder ersehnte Person ausschließlich dem Urheber zuwenden sollte. Es sollte sowohl die Liebe dieser Person zu dem Fluchenden geweckt werden als auch andere Liebesbeziehungen dieser Person untergraben und unmöglich gemacht werden.[233] Dabei waren Liebeszauber in der Antike laut Önnerfors „fast immer hart, unsanft, despotisch". Es ginge seiner Auffassung nach nicht darum, die Zielperson mit romantischen Gesten von sich zu überzeugen, sondern darum, das Opfer dazu zu zwingen sich dem Fluchenden völlig und ganz zu unterwerfen und schließlich dem Fluchenden zu gehören.[234]

Laut Gager und Ogden[235] können die Fluchtafeln, die allgemein als Liebeszauber bezeichnet werden, in noch weitere inhaltliche Kategorien unterteilt werden wie beispielsweise in solche Flüche, die eine Trennung bezwecken sollten und solche, die eine andere Person an den Urheber binden sollten. Obwohl eine detailliertere Unterteilung der Gruppe der Liebeszauber in der Forschung immer wieder versucht wurde, sind weitere Einteilungen für ein tieferes Verständnis nicht nötig. Dennoch unterstreicht ihr Vorhandensein die Vielschichtigkeit der Liebeszauber.[236]

Fluchtafeln mit Liebeszaubern entwickelten sich erst spät. Obwohl Magie in Liebesdingen in der griechischen Welt bereits früh in der Literatur erwähnt wird, lassen sich erste griechische Fluchtafeln mit Liebeszaubern erst im vierten vorchristlichen Jahrhundert nachweisen und erst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entwickelten sich daraus hauptsächlich in Nordafrika und Syrien komplexere Fluchtäfelchen.[237]

---

[231] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 36.

[232] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 80.

[233] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110.

[234] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 12.

[235] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 36.

[236] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 79/80.

[237] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 35/36. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 78.

2.2.3. Wettkampfzauber

Bei diesen Zaubern handelt es sich um Fluchtafeln, die sich in den meisten Fällen gegen Sportler oder auch gegen Pferde bei Wagenrennen richteten. Viele frühe griechische Wettkampfzauber waren nicht vordergründig auf sportliche Wettkämpfe ausgerichtet, sondern bezogen sich eher auf Wettkämpfe im Bereich des Theaters.[238] Unter den lateinischen Fluchtafeln sind diese Theaterzauber allerdings selten. Versnel stellt beispielsweise ein solches aus Frankreich als Besonderheit unter den lateinischen Fluchtafeln vor.[239]

Die meisten der Wettkampfzauber, die sich auf den sportlichen Bereich beziehen, sind jene, die in lateinischer Sprache verfasst wurden und in die römische Kaiserzeit, insbesondere in die Zeit vom zweiten bis vierten nachchristlichen Jahrhundert, datiert werden können.[240] Die Fluchtafeln dieser Kategorie wurden zudem hauptsächlich in Nordafrika und in Rom gefunden.[241]

In der römischen Kaiserzeit waren Pferderennen sehr beliebt und es herrschte große Rivalität zwischen den Anhängern der vier Mannschaften, die nach vier verschiedenen Farben (blau, rot, grün und weiß) eingeteilt waren. Neben der sozialen Bedeutung der Wagenlenker, die häufig zur Klientel örtlicher Aristokraten gehörten, waren auch Wetten auf bestimmte Wagenlenker von Bedeutung in dieser Rivalität. Fluchtafeln, die sich auf Wagenlenker, Pferde oder andere Sportler und ihre Aktivitäten bezogen, konnten sowohl von Anhängern der Sportler als auch von den Sportlern selbst angefertigt worden sein.[242] Es ist interessant zu bemerken, dass bei vielen Täfelchen aus dem Bereich des Sports unklar ist, ob es sich bei den genannten Namen um Namen von Wagenlenkern oder um die Namen der Pferde handelt.[243]

---

[238] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 32.

[239] Versnel, Hendrik S.: „May he not be able to sacrifice…“ Concerning a curious formula in Greek and Latin curses, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 58, 1985, S. 247.

[240] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4.

[241] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4/5.

[242] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 33.

[243] Decker, Wolfgang: Furor circensis, in: Journal of Roman Archeology 14, 2001, S. 500.

Fluchtafeln scheinen im Bereich des Sports weit verbreitet gewesen zu sein, so dass im vierten nachchristlichen Jahrhundert sogar gesetzlich Maßnahmen[244] gegen diese Form der Magie angedroht wurden. Jeder, der bei der Durchführung von magischen Handlungen gegen Sportler erwischt wurde, sollte dafür öffentlich bekannt gemacht werden. Drei Fälle[245], die nach diesen Maßnahmen geahndet wurden, sind belegt.[246]
Laut Gager war Wettkampf und Wettbewerb in der Antike ebenso wenig wie heute auf Sport begrenzt. Auch im Geschäftsleben herrschte Konkurrenz zwischen kleineren Unternehmen im Kampf um die meisten und besten Kunden. Die Flüche stammen aus den unterschiedlichsten Geschäftsbereichen wie Kneipen und Bordellen, und von Holzarbeitern, Metallarbeitern und Ärzten.[247] Die meisten dieser Flüche sind in griechischer Sprache verfasst.[248] Die Aussage von Plinius dem Älteren[249], dass viele Menschen glaubten, die Waren von Töpfern könnten durch Bindezauber zerstört werden, lässt allerdings vermuten, dass Fluchtafeln gegen geschäftliche Rivalen auch im Römischen Reich bekannt und in Gebrauch waren.[250]

2.2.4. Gebete um Gerechtigkeit

Die bisher bekannten Gebete um Gerechtigkeit zielen in den meisten Fällen darauf ab, gestohlenes Gut zurückzuerhalten.[251] Dabei sind verschiedene Gegenstände auf den Tafeln selbst genannt, die von den Urhebern der Gebete zurückgefordert werden: Münzen, Schmuck, Haushaltsgeräte und Kleidung.[252] Andere Gebete um Gerechtigkeit erbitten Schutz von Eigentum und Grundbesitz, im Besonderen von bestimmten

---

[244] Codex Theodosianus 9.16.11.
[245] Ammianus Marcellinus 26.3.3, 28.1.27, 29.3.5.
[246] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 33.
[247] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 77.
[248] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 33.
[249] Plinius: Historia Naturalis 28.4.19.
[250] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 77.
[251] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 37.
[252] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 42.

Grabstätten, oder versuchen, verletzten Stolz zu heilen.[253] Die Urheber der Gebete um Gerechtigkeit waren Opfer von Diebstahl oder sonstigem Unrecht geworden. In der Regel nannten sie ihre Namen in den Texten. Auch die Namen ihrer Fluchopfer wurden, sofern bekannt, genannt. Neben den Dieben selbst konnten auch solche Personen zu Opfern auf den Täfelchen werden, die den Dieb zwar kannten, dem Geschädigten bzw. Urheber des Täfelchens diesen aber nicht nennen wollten.[254]

Während in Britannien etwa 200 dieser Art Fluchtafeln gefunden wurden[255], ist die Anzahl der Funde aus den übrigen Provinzen geringer. Die ersten Täfelchen entstanden vermutlich im ersten Jahrhundert nach Christus[256] und die Herstellung solcher Flüche wurde bis in die Spätantike hinein durchgeführt.[257]

Der Begriff ‚prayer for justice' (Gebet um Gerechtigkeit) wurde im Zusammenhang mit Fluchtafeln erstmals von Turner[258] erwähnt. 1988 verwendete Tomlin in seiner Edition der Täfelchen aus Bath[259] eine ähnliche Formulierung, indem er die Texte auf den Fluchtafeln als Bitten um Gerechtigkeit klassifizierte und nicht als magische Zaubersprüche. Seit den 1980er Jahren begann Versnel die Kategorie der Flüche gegen Diebe und Verleumder in Gebete um Gerechtigkeit umzubenennen und diese Kategorie als Sonderform neben den Fluchtafeln herauszustellen.[260]

Versnel definiert Gebete um Gerechtigkeit als „pleas addressed to a god or gods to punish a (mostly unknown) person who has wronged the author (by theft, slander, false accusations or magical action), often with the additional request to redress the harm

---

[253] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 82.

[254] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 40.

[255] Kropp, Amina/Scholz, Markus: "Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 40. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 37/38.

[256] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 146.

[257] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 5.

[258] Turner, Eric G.: A Curse Tablet from Nottinghamshire, in: Journal of Roman Studies 53, 1963, S. 122.

[259] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 62.

[260] Dreher, Martin: „Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 29.

suffered by the author“. Obwohl die Gebete um Gerechtigkeit in vielen Eigenschaften den übrigen Kategorien von Fluchtafeln entsprechen, unterscheiden sich die Täfelchen, wie er feststellt, in mehreren Attributen voneinander, die allerdings nicht vollständig in allen Gebeten um Gerechtigkeit vorhanden sein müssen: Der Urheber des Fluches nennt sich selbst namentlich in seinem Text und begründet die Herstellung seines Fluches. Er wendet sich in einer respektvollen Weise an Gottheiten, die nicht zu den üblichen Unterweltgottheiten gehören. Die verwendeten Formulierungen ähneln juristischen Begriffen.[261] Zudem müssen die Gebete um Gerechtigkeit nicht notwendigerweise eine Form des Wortes „binden“ enthalten. Kropp sagt: „In den ‚Gebeten für Gerechtigkeit‘ finden sich formelhafte Wendungen, durch die eine mögliche Aufhebung der Zauberwirkung in Aussicht gestellt wird; sie treten regelmäßig im Verbund mit Aufforderungen zur Unterlassung einer Handlung auf.“ Auf diese Weise soll die Zauberwirkung neutralisiert werden, falls bei beispielsweise Diebstählen das Diebesgut zurückgegeben wird oder zu seinem ursprünglichen Eigentümer zurückgelangt und die Notwendigkeit eines Fluches daher erlischt.[262] Auch müssen sie nicht notwendigerweise einen Opfernamen enthalten, da diese häufig Diebe und daher nicht immer namentlich bekannt sind.[263] Lediglich in Fällen, in denen der Dieb bekannt ist oder bestimmte Personen verdächtigt werden, wird sein Name genannt oder eine Verdächtigenliste angegeben.[264] Eine weitere wichtige Unterscheidung besteht darin, dass es sich bei den übrigen Kategorien zumeist um präventive Flüche gegen Konkurrenz handelte, während Gebete um Gerechtigkeit entstanden, nachdem dem Urheber Unrecht geschehen war.[265]

In der Forschung ist die Betrachtung der Gebete um Gerechtigkeit als Sonderform unter den Flüchen weitgehend akzeptiert[266], auch wenn die Unterscheidung nicht immer

---

[261] Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 278-281.

[262] U.a.: Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 153-155.

[263] Ogden, Daniel: Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook, 2. Auflage, Oxford 2009, S. 219.

[264] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 39.

[265] Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, 279 und 281.

[266] Dreher, Martin: „Prayers for Justice” and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 29.

praktisch ausgeführt und die Gebete um Gerechtigkeit dennoch gemeinsam mit den übrigen Fluchtafeln untersucht werden und als solche bezeichnet werden. Es werden jedoch einige Kritikpunkte angeführt, die gegen eine Sonderstellung sprechen. Für eine Zuordnung zu den Fluchtafeln sprechen sowohl das äußere Erscheinungsbild der Gebete um Gerechtigkeit, die ebenso wie die Fluchtafeln aus Blei bestehen, aufgerollt wurden und teilweise mit Nägeln durchbohrt wurden, als auch der Ablageort dieser Täfelchen, die ebenso wie viele der übrigen Fluchtafeln in Heiligtümern oder Gewässern abgelegt wurden. Außerdem merkt Ogden an, dass auch Gebete um Gerechtigkeit in den zweiten Teil von Jordans Definition von Fluchtafeln passten, da sie ebenfalls das Wohlergehen und die Handlungen von Menschen auf übernatürliche Weise beeinflussen sollten. Ein weiterer Kritikpunkt besteht darin, dass sich, abgesehen von den Gebeten um Gerechtigkeit aus Bath, viele Täfelchen nicht eindeutig zu den Gebeten um Gerechtigkeit zählen lassen, sondern zusätzlich Elemente anderer Fluchtafeln enthalten.[267] Diese Fälle werden von Versnel ‚borderland curses' genannt und lassen sich nicht eindeutig einer einzigen inhaltlichen Kategorie zuordnen. Zu diesen Täfelchen zählt Dreher beispielsweise fast alle Täfelchen aus Mainz. Er kritisiert, dass bei einer so großen Gruppe von Grenzfällen eine scharfe Unterscheidung von Gebeten um Gerechtigkeit und Fluchtafeln schwierig ist.[268] Versnel selbst unterstreicht allerdings, dass es sich bei den Mainzer Täfelchen auf Grund der Art der Ansprache der Götter und der Motive der Erstellung grundsätzlich um Gebete um Gerechtigkeit handelt, die lediglich magische Aspekte wie retrograde Schrift adaptierten. Durch diese Sichtweise reduziere sich die Gruppe der Grenzfälle stark.[269] Diese Kontroverse zeigt deutlich, wie schwierig eine inhaltliche Kategorisierung der Täfelchen ist, da jedes einzelne trotz der formalen und materiellen Gemeinsamkeiten individuelle Hintergründe und Motive aufweist.

Aus mehreren Gründen sollen die Gebete um Gerechtigkeit im Rahmen dieser Untersuchung mit den übrigen lateinischen Fluchtafeln gemeinsam betrachtet werden. Erstens sind sie von ihrem äußerlichen Erscheinungsbild kaum von anderen Fluchtafeln zu unterscheiden. Zweitens ähnelt sich das Ritual zur Herstellung und Platzierung der Gebete um Gerechtigkeit vermutlich stark dem der übrigen Fluchtafeln. Drittens

---

[267] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 38.

[268] Dreher, Martin: „Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 30.

[269] Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 336/337.

scheinen sowohl die Gebete um Gerechtigkeit als auch die Fluchtafeln inhaltlich ein ähnliches Motiv gehabt zu haben: Es handelt sich jeweils um Ansprachen an Gottheiten oder andere übersinnliche Mächte, den Urhebern eine Gunst, Sache oder Wiedergutmachung zu gewähren. Daher eignen sich Gebete um Gerechtigkeit ebenso wie Fluchtafeln zur Beantwortung der Frage nach dem Ausdruck privater Religiosität. Der letzte Punkt deckt sich zudem mit einer Aussage Versnels bezüglich der Gemeinsamkeit von Gebeten um Gerechtigkeit und anderen Fluchtafeln abgesehen von ihrem Trägermaterial: „They are both private, epistolary expressions of a direct, unmediated appeal to supernatural powers“.[270]

2.2.5. Sonderformen

Nicht alle gefundenen Fluchtafeln können den zuvor vorgestellten Kategorien zugeordnet werden, weil sie entweder gar keine oder unleserliche Texte beinhalten oder aber nur fragmentarisch erhalten sind.

Einige in Britannien gefundene Täfelchen weisen entweder nur unleserliche Zeichen auf, bei denen es sich vermutlich nicht um Schrift handelt, oder wurden sogar überhaupt nicht mit Text versehen und völlig leer aufgefunden[271]. Erstere Täfelchen könnten von schreibunkundigen Personen verfasst worden sein, die die Flüche selbst mit eigener Hand auf die Täfelchen anbringen und andere nicht um Hilfe dabei bitten wollten.[272] Möglicherweise konnten sie sich auch keinen Schreiber leisten, versuchten aber dennoch die Täfelchen zu beschreiben, um ihre Wirksamkeit nicht zu gefährden.[273] Die leeren Täfelchen könnten mündliche Verfluchungen begleitet haben oder ebenfalls von schreibunkundigen Personen stammen, die diesen mündlichen Verfluchungen mehr

[270] Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 331.

[271] Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113.

[272] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 60. Tomlin, R.S.O.: *„carta picta perscripta“* Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 27.

[273] Tomlin, R.S.O.: *„carta picta perscripta“* Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 27.

trauten als dem Versuch zu schreiben.[274] Auch in Karthago wurden unbeschriebene Täfelchen gefunden, die allerdings dennoch aufgerollt worden waren. Aufgrund ihres aufgerollten Zustandes wird vermutet, dass es sich nicht um Abfallprodukte handelt, sondern um tatsächliche Fluchtäfelchen. Pintozzi und Norman vermuten, dass es sich hierbei möglicherweise um eine modifizierte Form der Ritualausführung handelte, die keine Verschriftlichung von Fluchtexten benötigte, oder um eine Irreführung professioneller Hersteller, die die Täfelchen unbeschrieben an ihre unwissenden Kunden verkauften.[275] Klare Aussagen über den Sinn und die Bedeutung dieser sogenannten ‚Pseudoinschriften' können laut Tomlin allerdings nicht gemacht werden.[276]

Neben den Fluchtafeln, deren Urheber bewusst auf Text verzichteten, und jenen, die aufgrund ihrer Sprache oder Schrift nicht lesbar sind, gibt es auch Fluchtafeln mit lateinischen Fluchtexten, die aber aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr vollständig sind oder über zu wenige inhaltliche Details bezüglich der Art der Fluches verfügen. Laut Gager könnten einige dieser nicht zuzuordnenden Täfelchen leicht anderen Kategorien zugeordnet werden, wenn nur einige wenige Informationen mehr gegeben wären. Andere dagegen könnten selbst mit mehr Details nicht eindeutig zugeordnet werden, da sie sich mit Lebenssituationen befassen, die nicht eindeutig in die vorher besprochenen Kategorien passen.[277]

Zudem können Täfelchen vorhanden sein, die den äußeren Merkmalen nach zu den Fluchtafeln gezählt werden können, aufgrund ihrer nur fragmentarisch enthaltenen Texte aber nicht eindeutig zugeordnet werden können. Ein Bleitäfelchen mit lateinischem Text aus dem antiken Apulum ist beispielsweise mit einem weiblichen Namen und lateinischen Textelementen versehen, die auf einen erotischen Fluch hinweisen könnten. Gleichzeitig ist aber nicht auszuschließen, dass es sich lediglich um Teile eines Briefes oder um eine kurze Mitteilung handelt, da ein Stück des Täfelchens fehlt und der Text schwer zu entziffern ist.[278] Auch bei den Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum könnte es sich anstatt um Fluchtafeln zum Teil um einfache Gebete

---

[274] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 60.

[275] Norman Naomi J./Pintozzi, Lisa: The Curse Tablets from the Carthage Circus, in: Archaeological News 17, 1992, S. 12.

[276] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*" Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 27.

[277] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 200.

[278] Németh, György: Ein Bleitäfelchen aus Apulum, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 190, 2014, S. 311-312.

handeln, da die überwiegend sehr fragmentarischen Texte keine eindeutigen Informationen liefern.[279]

2.3. Fundorte und Fundkontext lateinischer Fluchtafeln

Die Fundorte lateinischer Fluchtafeln erstrecken sich über unterschiedliche westliche Provinzen des Römischen Reiches. In diesem Kapitel sollen die Fundorte der lateinischen Fluchtafeln aufgezeigt werden. Dabei geht es nicht ausschließlich um den geographischen Fundort, sondern auch um den Fundkontext. Während der Fundkontext an späterer Stelle im Zusammenhang mit dem Ritualablauf noch genauer beleuchtet werden soll, geht es an dieser Stelle zunächst um einen Überblick über die geographischen Fundorte und die rituellen Ablegungsorte der Täfelchen.

2.3.1. Geographische Zuordnung

Die Fundorte der lateinischen Fluchtafeln sind auf die westlichen Provinzen verteilt. Dabei sind sowohl Einzelfunde vorhanden als auch Serienfunde mit mehreren Fluchtafeln an einem bestimmten Ort. Die meisten der Funde lassen sich mit einigen früheren und späteren Ausnahmen auf die Römische Kaiserzeit datieren. Die Herstellung von Fluchtafeln nimmt in der Spätantike stark ab.[280] Aufgrund der derzeitigen Fundlage kann verallgemeinernd davon ausgegangen werden, dass sich die Herstellung von Fluchtafeln von Italien und Hispanien aus, von wo die Mehrzahl der gefundenen Täfelchen aus dem ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert stammt, Richtung Germanien, die nördlichen Provinzen und Britannien ausbreitet hat, da die Mehrzahl der Fluchtafeln dieser Region in das zweite und dritte Jahrhundert datiert werden kann. Auch die meisten Täfelchen aus Nordafrika scheinen in diesem Zeitraum gefertigt worden zu sein. Die Täfelchen aus Gallien stammen dagegen vermutlich zumeist aus dem vierten und fünften Jahrhundert.[281]

---

[279] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 230.

[280] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 131.

[281] Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 598.

Die frühesten Fluchtafeln der römischen Westprovinzen lassen sich auf das dritte vorchristliche Jahrhundert datieren und wurden im Gebiet von Nordafrika gefunden. Die frühesten italienischen Täfelchen stammen aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert und wurden in Capua und Pompeii gefunden. Aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert sind mehrere Täfelchen aus Rom bekannt. Zudem scheint sich ab diesem Zeitpunkt die Herstellung von lateinischen Fluchtafeln weiter in den westlichen Provinzen verbreitet zu haben, da einige Täfelchen aus Hispanien auf dieses Jahrhundert datiert werden können.[282]

Mehr als die Hälfte der von Sánchez Natalías untersuchten lateinischen Fluchtafeln können in den Zeitraum der Kaiserzeit datiert werden. Die im ersten Jahrhundert erstellten Fluchtäfelchen stammen mehrheitlich aus Italien und Nordafrika. Während es sich bei den italienischen Funden aus diesem Zeitraum um Einzelfunde mit nicht mehr als zwei Täfelchen pro Fundort handelt, liegt neben einem einzelnen Täfelchen aus Hadrumetum (heute: Sousse) aus Karthago ein Serienfund von mehr als 30 Fluchtafeln vor. Aus Spanien stammen neun Fluchtafeln aus diesem Zeitraum.[283]

Im Laufe des ersten Jahrhunderts scheint sich die Praxis der Erstellung von Fluchtafeln auch in den Provinzen Germanien, Gallien, Britannien, Raetien und Pannonien zu verbreiten. An den einzelnen Fundorten befanden sich wiederum jeweils wenige einzelne Täfelchen. Der größte Fundkomplex mit über 30 Täfelchen, die sich auf Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts datieren lassen, befindet sich in Mainz.[284] Damit handelt es sich hierbei um den größten Fundkomplex nördlich der Alpen.[285]

Auf das zweite nachchristliche Jahrhundert lassen sich mehrere Serienfunde datieren. Dazu gehören sowohl die Fundkomplexe aus Bath und Uley in Britannien als auch eine

[282] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 125/126.

[283] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 126-128.

[284] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 128.

[285] Blänsdorf, Jürgen: Zwischenmenschliche Dramen, 2 Fluchtäfelchen aus Mainz, in: Reuter, Marcus/Scholz, Markus (Hrsg.): Geritzt und entziffert. Schriftzeugnisse der römischen Informationsgesellschaft, Stuttgart 2004, S. 72.

größere Anzahl Wettkampfzauber aus Hadrumetum in Nordafrika. In den übrigen Provinzen lassen sich für dieses Jahrhundert nur vereinzelte Täfelchen nachweisen.[286]
Ab dem dritten Jahrhundert scheint die Herstellung von Fluchtafeln in der Mittelmeerregion abzunehmen. Es sind nur noch wenige Fluchtafeln aus diesen Gebieten aus der Spätantike vorhanden. Stattdessen konzentrieren sich die Funde auf einzelne Täfelchen aus Germanien, Pannonien, Raetien und Noricum. Neben einer größeren Menge Täfelchen aus dem heutigen Trier, die auf das vierte und fünfte Jahrhundert datiert werden können, ist ein größerer Fundkomplex aus Rom von Bedeutung, der der Nymphe Anna Perenna gewidmet ist.[287]

2.3.2. Fundkontext

Obwohl die heute vorliegenden lateinischen Fluchtafeln an unterschiedlichsten geographischen Orten innerhalb des Römischen Reiches gefunden wurden, ähneln sich die Fundkontexte dennoch in vielen Fällen. Bei den meisten dieser Kontexte handelt es sich um Heiligtümer, Grabstätten, Gewässer und Orte, die mit den Flüchen und ihren Opfern im Zusammenhang stehen wie beispielsweise Sportstätten bei Wettkampfzaubern. Für diese Kontexte als rituelle Ablageorte sprechen neben den gefundenen Fluchtäfelchen selbst auch die antiken Zauberanleitungen zur Erstellung von Fluchtafeln[288], in denen diese Orte zum Deponieren der Täfelchen vorgegeben werden.[289]
Der Fundkontext der Fluchtafeln ist allerdings nicht immer eindeutig zu benennen. Gerade die früheren Funde von Fluchtafeln wurden nicht immer ordnungsgemäß dokumentiert. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren die Täfelchen als Kleinfunde bei archäologischen Grabungen nur von marginaler Bedeutung, so dass „die genauen Fundumstände nicht immer sorgfältig verzeichnet“ wurden und der exakte Fundort in diesen Fällen nicht mehr nachvollzogen werden kann. Ähnlich verhält es sich mit

[286] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 128/129.
[287] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 129. Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216.
[288] Beispielsweise: PGM VII, 451-452.
[289] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 18.

Zufallsfunden oder von Laien gefundenen Täfelchen. Außerdem muss der Fundort nicht notwendigerweise auch der Ort sein, an dem das Fluchtäfelchen ursprünglich abgelegt wurde. Kropp weist in diesem Zusammenhang insbesondere auf Bodenfunde und Täfelchen aus Brunnenschächten hin, die möglicherweise aufgrund von Umschichtungen an diese Orte gelangt sein können, da diese nämlich häufig später als Schuttablageplätze oder Sammelbecken genutzt wurden. Aus diesem Grund ist bei Täfelchen dieser Herkunft ihr ursprünglicher Ablageort nicht mehr zweifelsfrei zu rekonstruieren.[290]

Dennoch können die oben genannten Fundkontexte in vielen Fällen als typische und bewusst gewählte Ablageorte identifiziert werden, da in diesem Zusammenhang entweder größere Mengen (Serienfunde) gefunden wurden oder immer wieder einzelne Fluchtafeln an Orten dieser Art auftauchten.[291] Die meisten der lateinischen Fluchtafeln wurden, wie Kropp feststellt, in Heiligtümern und Tempelanlagen gefunden. Dazu zählen beispielsweise die Funde aus Bath und Uley in Großbritannien[292] und die Täfelchen aus dem Isis- und Mater-Magna-Heiligtum in Mainz[293]. Einen Grund für die große Anzahl an Funden in Heiligtümern sieht Kropp allerdings nicht nur darin, dass diese als typische Ablageorte galten, sondern auch darin, dass die archäologischen Grabungen an diesen Schauplätzen sowohl aktuell von großem Forschungsinteresse sind als auch unter verbesserten Bedingungen stattfinden. Ein weiterer Kontext, in dem viele lateinische Fluchtafeln gefunden wurden, sind Grabstätten.[294] Die lateinischen Fluchtafeln aus Hadrumetum sind beispielsweise alle in Grabstätten gefunden worden[295], nämlich in der römischen „Nekropole an der Straße nach Kairouan".[296] Die Ablageorte wie Sportstätten, Gewässer und alle übrigen Bodenfunde sind eher selten[297] und bei Funden an diesen Stellen handelt es sich häufig um einzelne Täfelchen.

---

[290] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 88.
[291] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 88.
[292] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 88.
[293] Blänsdorf, Jürgen: Zwischenmenschliche Dramen, 2 Fluchtäfelchen aus Mainz, in: Reuter, Marcus/Scholz, Markus (Hrsg.): Geritzt und entziffert. Schriftzeugnisse der römischen Informationsgesellschaft, Stuttgart 2004, S. 72.
[294] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 88.
[295] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 29.
[296] Kropp, Amina: Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen „defixiones" aus Hadrumetum, in: MHNH 4, 2004, S. 64.
[297] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 88.

3. Einführung 2: Theoretische Vorüberlegungen

Nachdem die Quellengattung der Fluchtafeln vorgestellt wurde, soll nun mit diesem Kapitel die theoretische Grundlage geschaffen werden, um die Fluchtafeln anschließend auf ihren Informationsgehalt zur privaten Religiosität hin untersuchen zu können. Für die Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit sind die Begriffe Religion, Religiosität und Magie besonders wichtig. Während das Konzept Religiosität als Teil der Fragestellung bereits ein zentrales Merkmal der Arbeit darstellt, lässt sich der Begriff, wie sich zeigen wird, nur im Zusammenhang mit und in Abgrenzung zu dem Religionsbegriff umfassend definieren. Da im Zusammenhang mit Fluchtafeln immer wieder die Rede von Magie und Schadenzauber ist, soll auch der Magiebegriff vorgestellt werden.

Auch wenn sich das Aufstellen endgültiger Begriffsdefinitionen generell als schwierig erweist und diese drei Konzepte dabei keine Ausnahme darstellen, ist eine eindeutige Klärung und Definition der verwendeten Begriffe im Kontext einer Untersuchung notwendig, um eine klar umrissene Vorstellung des Untersuchungsgegenstandes zu entwickeln. Außerdem ist in diesem Fall ein Verständnis antiker Vorstellungen der verwendeten Begriffe nötig, um eine Untersuchung zur Thematik privater Religiosität während der römischen Kaiserzeit durchführen zu können, da die antiken Vorstellungen von Religion, Religiosität und Magie in vielen Punkten von heutigen Vorstellungen zu diesen Themen abweichen.

In diesem Kapitel sollen also die Rahmenbedingungen für die weitere Untersuchung geschaffen werden, indem die Begrifflichkeiten geklärt und definiert werden. Dazu wird die Verwendungsgeschichte der Begriffe Religion, Religiosität und Magie in der Forschung aufgezeigt und die hinter diesen Begriffen stehenden Konzepte erklärt und im Bezug auf die Antike vorgestellt. Jedem dieser drei Begriffe wird ein Unterkapitel gewidmet, in dem jeweils die modernen Definitionen des Konzepts, die antiken Vorstellungen davon und die jeweilige Rolle des Konzepts im Leben der antiken Menschen aufgezeigt werden. Außerdem soll eine Arbeitsdefinition der Begriffe Religion und Religiosität für den vorliegenden Kontext herausgearbeitet werden und das Phänomen der Fluchtafeln im Rahmen des Magiekonzepts verortet werden.

3.1. Religion

Bei einer Untersuchung religiöser Phänomene mit der Fragestellung, ob es sich dabei um Ausdrücke (privater) Religiosität handelt, muss notwendigerweise zunächst eine Definition des Religionsbegriffs erfolgen. Der Begriff Religiosität, der vom lateinischen *religiositas* abgeleitet wird, lässt sich nämlich laut Krech „nur vor dem Hintergrund der Differenz zum Religionsbegriff verstehen“, mit dem er in Verbindung steht.[298] Dabei ist allerdings umstritten, welches Konzept letztendlich welches bedingt. Kneppe und Metzler sagen, sich auf Simmels religionssoziologische Schriften beziehend, dass Religion „erst auf Grund von Religiosität entstehen“ kann, anschließend wirkt sie „dann jedoch auf die Religiosität zurück und prägt sie“.[299] Ebenso kann aber auch Religiosität als Folge- oder Begleiterscheinung von Religion wahrgenommen werden.[300] Da der Religiositätsbegriff in Abgrenzung zur Religion als subjektive Form der Religion bezeichnet wird[301], beschäftigt sich dieses Kapitel zunächst mit der Geschichte und Verwendung des Religionsbegriffs.

Dazu erfolgt zuerst ein Überblick über die Begriffsgeschichte und die Verwendung des Religionsbegriffs in der Forschung. Anschließend steht das Religionsverständnis der Menschen in der römischen Antike im Vordergrund. Dabei soll sowohl untersucht werden, wie der Religionsbegriff in zeitgenössischen Quellen definiert und verwendet wurde, als auch welche Rolle Religion in der römischen Gesellschaft spielte und wie die religiöse Situation während der Kaiserzeit aussah. Zum Schluss erfolgt die Erstellung einer Arbeitsdefinition des Religionsbegriffs für die weitere Untersuchung.

3.1.1. Der Religionsbegriff in der Forschung

Obwohl der Begriff „Religion“ auf das lateinische Wort *religio* zurückgeht, ist er zunächst Teil der „abendländische[n] Geistesgeschichte“, in dessen spezifischem kulturellen und historischen Umfeld er entstand.[302] Laut Rüpke ist der moderne Umgang mit antiken Religionen gerade darum so schwierig, weil die Begrifflichkeiten, mit denen versucht

[298] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 52.
[299] Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. IX.
[300] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 65.
[301] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 56/57.
[302] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 10.

wird, antike religiöse Phänomene zu beschreiben, „im wesentlichen durch anderthalb Jahrtausende christlicher Theologie geprägt“ sind. Seiner Ansicht nach versuchte die christliche Theologie mit dem Begriff Religion ein Konzept zu finden, mit Hilfe dessen man das Christentum als Sonderfall eines übergeordneten Phänomens deuten konnte.[303] Dabei versuchte man bis ins 19. und 20. Jahrhundert, das Christentum anderen Religionen gegenüber „als zivilisierteste und höchst entwickelte Gestalt von Religion“ zu positionieren.[304]

In vielen Kulturen und historischen Epochen sind keine synonymen Bezeichnungen für den Begriff „Religion“ vorhanden.[305] Laut Rüpke ist die Religionswissenschaft daher nicht gezwungen sich darauf zu beschränken, jenes zu untersuchen, das „sich selbst als religiös bezeichnet“, da in dem Fall nur „wenig Nichtchristliches übrig“ bliebe. Stattdessen sei es sinnvoll zu fragen, „ob es in anderen Gesellschaften etwas gibt, was der christlich geprägten […] Vorstellung entspricht“. Während die Theologie aber die Legitimation anderer Formen von Religion hinterfragen könne, überließe die Geschichtswissenschaft dieses Urteil den Zeitgenossen.[306]

Um dem Problem zu entgehen, den Religionsbegriff entweder zu eng zu fassen und alles Nichtchristliche auszuschließen oder aber den Begriff so weit zu fassen, dass letztlich alles als Religion betrachtet werden kann, ist in der Forschung versucht worden, den kleinsten gemeinsamen Nenner dessen ausfindig zu machen, was allen Religionen gemeinsam ist. Dabei kann grob unterschieden werden zwischen substanzialistischen Ansätzen, die zum Ziel haben, das Wesen und die Essenz von Religion zu ergründen, die alle Religionen gleichsam beinhalten, und funktionalistischen Ansätzen, die danach fragen, welche Funktionen allen Religionen gleichsam zugrunde liegen.[307] Beide Ansätze haben zum Ziel, eine allgemeingültige Definition des Religionsbegriffs zu erarbeiten.

Substanzialistische Theorien haben dabei oft den Glauben an einen Gott als einendes Element, das allen Religionen gleich ist, herangezogen. Hock führt dazu die Definition Tylers an, dass Religion „Glaube an geistige Wesen“ sei und sich dieser von einem Glauben an Geister über den Polytheismus hin zum Monotheismus entwickelte. Diese Definition schließt allerdings jene Religionen aus der Definition aus, denen kein Glaube an übermenschliche Wesen immanent ist. Dieses Problem des Ausschließens einzelner Religionen aus einer Definition, die einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit stellen

[303] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 12, Zitat: S. 86.
[304] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 12.
[305] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 12.
[306] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 12.
[307] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 14/15.

möchte, wird laut Hock auch dadurch nicht gelöst, dass die Konzepte Heiligkeit und Transzendenz anstelle des Gottesbegriffes verwendet werden.[308]

Der funktionalistische Ansatz fragt dagegen nach der Funktion und Wirkung der Religion für und auf den Menschen und die Gesellschaft. Laut Hock bestünde diese darin, „auf allgemeine und grundlegende menschliche Probleme“ zu reagieren, die unlösbar erscheinen, und für diese entsprechende Lösungen anzubieten. Diese Probleme sind jedoch nicht in allen Kulturen und in allen Epochen identisch und es bestehen unterschiedliche Vorstellungen davon, was als unlösbar gilt. Daher ist nach Ansicht Hocks fraglich, inwiefern dieser Ansatz der Definition des Religionsbegriffs kulturübergreifende Gültigkeit erlangen könnte.[309]

Um sowohl den Problemen zu entgehen, die beide Ansätze mit sich bringen, als auch um die Stärken beider zu verbinden, wurde versucht, beide Theorien zu kombinieren. Aufgrund der vielfältigen religiösen Phänomene unterschiedlicher Kulturen und Epochen sei aber auch dieses Unterfangen laut Hock vermutlich wenig richtungsweisend. Auch der Versuch, den Religionsbegriff komplett fallenzulassen und Religion wie Klippenberg als ein „offenes Konzept“ zu betrachten, ist seiner Ansicht nach nicht vielversprechend, weil dies die „Eigenständigkeit der Religionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin“ obsolet machen würde.[310]

Da sich die Religion selbst im Rahmen ihres sozialen und historischen Umfelds weiterentwickelt und verändert, scheint also eine festgelegte Definition des Religionsbegriffs unmöglich und möglicherweise sogar unnötig.[311] Anstelle dieser Begriffsklärung schlägt Hock stattdessen eine „annähernde Bestimmung“ des Konzeptes vor. Auf diese Weise könnten auch solche Phänomene und Systeme wie die römische Religion betrachtet werden, die sich nicht notwendigerweise selbst als religiös im christlich-abendländischen Sinne bezeichnen. Gleichzeitig sei aber einem „ins Beliebige ausgeweitet[en]“ Religionsverständnis entgegengewirkt.[312]

3.1.2. Das Religionsverständnis in der Kaiserzeit

Bei der Betrachtung der „Einstellungen der Menschen in der griechisch-römischen Antike zur Religion“ fallen laut Sonnabend „zum einen die Vielfalt, zum anderen die

[308] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 15/16.
[309] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 16/17.
[310] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 17/18.
[311] Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 4.
[312] Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011, S. 18/19.

Tendenz zum Wandel religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen auf".[313] In der Antike scheint Religion allgegenwärtig gewesen zu sein und in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens Kulthandlungen und Zeremonien vorhanden gewesen zu sein, die den Alltag der Menschen prägten.[314] So geht Clauss davon aus, dass sich unterschiedliche Kultsymbole verschiedener Kulte sowohl innerhalb der Stadt auf Straßen und Plätzen als auch auf den Feldern und auf den Wänden privater Häuser befanden[315], während Rüpke feststellt, dass Religion in der antiken Welt in den gesamten Alltag „eingebettet" war und Gottheiten zu unterschiedlichsten Anlässen und Ereignissen angerufen wurden, zu Beginn der Ernte ebenso wie zu Beginn von Ratssitzungen.[316]

An dieser Stelle soll untersucht werden, welches Verständnis von Religion während der römischen Kaiserzeit im Denken der Römer vorherrschte und auf welche Weise sich dieses sich im täglichen Leben zeigte und ausgelebt wurde. Dazu wird zunächst der Begriff *religio* untersucht, um die Bedeutungsunterschiede zum modernen Religionsbegriff aufzuzeigen. Anschließend werden sowohl die gesellschaftliche Rolle von Religion im Kaiserreich als auch die religiöse Situation dieser Epoche betrachtet.

3.1.2.1. Der Religionsbegriff in der Antike

Obwohl sich die Begriffe „Religion" und *religio* auf den ersten Blick sehr ähneln und man aufgrund dessen versucht ist, davon auszugehen, dass es sich um ein und dasselbe Konzept handelt, sind beide Begriffe in ihrer Bedeutung nicht identisch. Das heutige Wort „Religion" ist zwar von dem lateinischen Wort *religio* abgeleitet, umfasste in der Antike aber dennoch ein Bedeutungsspektrum, das dem modernen Begriff und Religionsverständnis nicht komplett entspricht.[317]

In der lateinischen Literatur wurden die Worte *religio* und *religiosus* zuerst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert von Plautus[318] verwendet. *Religio* bedeutet hier laut Rüpke „etwas, das wir als religiöse Sprache bezeichnen würden" und kann beispielsweise in

[313] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 104.
[314] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 19.
[315] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 19.
[316] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 13.
[317] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 158.
[318] Plautus: Asinaria 781-783.

Form der persönlichen und direkten Ansprache an eine Gottheit in Erscheinung treten.[319]

Besonders häufig ist das Wort *religio* bei Cicero zu finden. Er verwendete es sowohl in seinen Reden als auch in seinen philosophischen Texten. Im zweiten Buch seines Werkes *De Legibus*[320] verwendet er das Wort bereits im Zusammenhang mit dem, was dem modernen Konzept von Religion entspricht, so dass eine erste Verbindung zu erkennen ist. Grundsätzlich kann allerdings nicht davon ausgegangen werden, dass Ciceros Verwendung des Begriffs einer Definition eines Religionskonzepts im modernen Sinne dienen sollte. Im Rahmen des Dialogs in seinem Werk *De Natura Deorum* stellt er *religio* den Begriffen *pietas* (Frömmigkeit) und *sanctitas* (Umgang mit den Göttern) gegenüber. Während die Unterscheidung zwischen *religio* und *sanctitas* undeutlich bleibt, unterscheidet er zwischen *pietas* als Beziehung zu einer Gottheit und *religio* als den aus dieser Beziehung resultierenden Kult und setzt damit die Existenz der Götter für beide Konzepte voraus. Die *pietas* scheint in diesem Zusammenhang eine ähnliche Funktion wie die moderne Auffassung von Religiosität innezuhaben. Im weiteren Verlauf erfolgt zudem eine Gegenüberstellung mit dem Begriff *superstitio*, die als ein „unbestimmtes Gefühl oder eine ‚grundlose Furcht'" betrachtet wird. *Religio* sei im Gegensatz dazu ein auf den Glauben der Existenz von Gottheiten beruhendes System von Gewohnheiten und Ritualen, das zur Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung beitrage.[321]

Bei Cicero muss außerdem zwischen der Singularform *religio* und der Pluralform *religiones* unterschieden werden. Während *religio* notwendigerweise überall dort präsent ist, wo eine Existenz von Gottheiten angenommen wird, kann sie sich durch unterschiedliche *religiones*, also unterschiedliche äußere Merkmale und auf unterschiedliche Gottheiten bezogen, manifestieren. Bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert war die Begriffsverwendung von Cicero „repräsentativ für römisches Denken".[322]

Für Minucius Felix[323] und Tertullian[324] basiert *religio* „auf dem Wissen von Gott oder den Göttern und führt zu sehr unterschiedlichen Formen von Kult".[325] Minucius Felix

---

[319] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 158.
[320] Cicero: De Legibus.
[321] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 158-160.
[322] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 160/161.
[323] Minucius Felix: Octavius.
[324] Tertullian: Apologeticum und Tertullian: De Spectaculis.

verwendet den Begriff hauptsächlich in rituellem Kontext.[326] Für die Umschreibung des Christentums verwenden beide den Begriff *vera religio*, die sich an den einzig wahren Gott richtet, während Tertullian die römische Religion als *Romanae religio* bezeichnet.[327] Religionsfreiheit besteht laut Tertullian darin, seine Gottheit frei wählen zu können.[328] Laktanz verwendet das Wort ähnlich wie Tertullian. Er definiert *religio* als „Band von Frömmigkeit", durch das „wir mit Gott verbunden und an ihn gebunden (*relegati*) [sind], wovon Religion selbst ihre Bezeichnung bekam".[329] In seiner späteren Abhandlung „Über die Todesarten der Verfolger"[330] bezeichnet er mit *religio* das Christentum[331], während andere öffentliche Kulte *religiones publicanum*[332] genannt werden. Ebenso wie bei Cicero ist *religio* auch bei Laktanz mit der Voraussetzung der Existenz der Götter verbunden. Die unmittelbare Beziehung zu der Gottheit ist entscheidend, an die sich der Kult richtet. Somit ist „Religion, die sich an falsche Götter, Menschen, Idole richtet ‚vergebens'" und lediglich *superstitio*.[333]

Zusammenfassend bezeichnete der Begriff *religio* in der Antike „einen reflektierten Glauben, eine intellektuelle Haltung gegenüber den im Kult angesprochenen Gottheiten" und stand damit im Gegensatz zu Begriffen wie *cultus, sacra* und *caerimoniae*. Cicero verwendet den Begriff bereits zur Untersuchung der Beziehung zwischen „Philosophie, theologischer Betrachtung und religiösen Praktiken". Spätere Autoren nutzen ihn zur Abgrenzung des Christentums von anderen nichtchristlichen Kulten. Die Verwendung des Begriffs im Singular wurde zur Benennung der eigenen Religion in Abgrenzung zu anderen hinzugezogen.[334]

3.1.2.2. Gesellschaftliche Rolle von Religion in der Kaiserzeit

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels bemerkt, war Religion in der Antike vielfältig und allgegenwärtig. Dabei schienen antike Religionen, wie Rüpke feststellt, auch Jenes zu

---

[325] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 162.
[326] Minucius Felix: Octavius 6.2, 7.1-2 und 10.1-2.
[327] Minucius Felix: Octavius 1.5. Tertullian: Apologeticum 26.
[328] Tertullian: Apologeticum 24 und 25.
[329] Laktanz: Epitome Divinarum Institutionum 4. Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 162.
[330] Laktanz: De Mortibus Persecutorum.
[331] Laktanz: De Mortibus Persecutorum 11,3 und 11,7.
[332] Laktanz: De Mortibus Persecutorum 11,6.
[333] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 162/163.
[334] Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, S. 163/164.

beinhalten, „was auch heute Religionen im Alltagsverständnis ausmacht“. Antike Religion kannte „Götter und Tempel („Gotteshäuser“), […] Festtage und Priester.“ Zudem war Religion in der antiken Welt „eingebettet“ in gesellschaftliche und politische Ereignisse und in den Alltag der antiken Menschen. Zu Rats- und Volksversammlungen wurden Gottheiten ebenso angerufen, wie beim Beginn einer Schlacht oder zu Beginn der Ernte. Auch auf Reisen wurden Götter mitgeführt. Dies konnte sowohl in Form kleiner Figuren erfolgen, die von einzelnen Menschen mitgenommen wurden als auch in größerem Umfang in Form von Schutzgöttern für Schiffe.[335] Laut Rosenberger zeigen die antiken Kalender auf, „dass an zahlreichen Tagen im Jahr Rituale für die Götter stattfanden“.[336] Ein Unterschied zwischen heutiger Religionsausübung und Religion in der Antike besteht darin, dass es für die römische Religion keinen Religionsunterricht gab. Stattdessen lernten die Kinder in der Antike ihre Kulthandlungen durch praktische Teilnahme an den Ritualhandlungen und schauten sich die Gebetshaltungen, Lieder und Rezitationen von ihren Eltern und der übrigen Gemeinschaft ab.[337]

Dieser Forschungsansatz des Eingebettetseins von Religion in den römischen Alltag wird allerdings auch kritisiert, da auf diese Weise der Überblick darüber verloren werden könnte, was noch zur Religion gehöre und was nicht.[338] Trotz der Allgegenwärtigkeit von Religion im Leben der Römer war nämlich nicht jeder Aspekt dieses Lebens von Religion geprägt. Laut Rüpke ließe sich archäologisch nachweisen, dass nicht jedes Haus über einen Hausaltar verfügt hatte. Zudem gab es „im Normalfall keine Teilnahmepflicht bei öffentlichen Ritualen“. Dies würde beispielsweise dadurch deutlich werden, dass die Räumlichkeiten, in denen öffentliche Rituale stattfanden, allein von ihrer Größe her nicht für die gesamte Einwohnerschaft ausgelegt waren. Lediglich ein Nachweis für eine Teilnahmepflicht an Kulthandlungen sei in den Opferedikten des Decius zu Beginn der organisierten Christenverfolgung (249 nach Christus) zu finden.[339]

Laut Henig nahmen sich die Römer selbst als ein Volk wahr, dass eine besondere Form der Religiosität praktizierte (*pietas*) und strikten religiösen Regelungen (*mos maiorum*) folgte, die ihnen mehr bedeuteten als schlichte Bräuche. Dennoch bestand während der Kaiserzeit der Wille, neben den eigenen staatlichen Kulten auch fremde Traditionen zu akzeptieren und sogar einige fremde Gottheiten wie Cybele oder Isis ins eigene

[335] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 12/13.
[336] Rosenberger, Veit: Religion in der Antike, Darmstadt 2012, S. 4.
[337] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 16.
[338] Beispielsweise: Rosenberger, Veit: Religion in der Antike, Darmstadt 2012, S. 10.
[339] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 13/14.

Pantheon zu übernehmen.[340] Diese sogenannte *interpretatio Romana* bedeutet, dass fremde Gottheiten, die bereits bekannten römischen Gottheiten in ihren Eigenschaften ähnelten mit ebendieser römischen Gottheit gleichgesetzt wurden. Häufig wurde diese Gottheit im Anschluss mit dem römischen Namen angesprochen. Sehlmeyer fasst diesen Prozess der *interpretatio Romana* daher als eine Form der Romanisierung auf religiösem Gebiet auf. Er sagt außerdem, dass in der früheren Forschung angenommen wurde, dass dieser Romanisierungsprozess von den Römern ausging, deren Kultur dominierte. Inzwischen gehe man allerdings davon aus, dass Romanisierung auch auf umgekehrtem Wege stattgefunden hätte. Die römische Kultur erschien den Provinzialen erstrebenswert, so dass sie sich selbst Eigenschaften der Römer aneigneten.[341]

Die antiken Religionen scheinen auf den ersten Blick hauptsächlich eine gesellschaftliche und politische Angelegenheit gewesen zu sein und weniger ein persönliches und individuelles Unterfangen. Die religiösen Rituale sollten ein Gemeinschaftsgefühl und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und gemeinsamen Verantwortung hervorrufen, indem die Kulte und Ritualhandlungen öffentlich und gemeinsam durchgeführt wurden. Religion und Politik waren in der Antike kaum voneinander zu trennen.[342] Wenn man von den Religionen in der Antike spricht, kann man allerdings nicht davon ausgehen, dass es sich um einheitlich durchgeführte Ritualpraktiken handelte und ebenso wenig kann man davon ausgehen, dass alle Religionsanhänger dieselben Vorstellungen teilten. Es muss beachtet werden, was Clauss über Christentum und Mithraskult sagt: „Ebenso wenig wie es *das* Christentum gab, gab es *den* Mithras-Kult.“[343] Auch in anderen religiösen Strömungen kann von der Prämisse ausgegangen werden, dass es keine einheitliche Form der Religion gab.

3.1.2.3. Religiöse Situation in der Kaiserzeit

Während der römischen Kaiserzeit vereinten sich viele unterschiedliche religiöse Richtungen in Rom und den Provinzen. Sonnabend sagt, dass es während der römischen Kaiserzeit offizielle Kulte gegeben habe, „die jedoch nicht konkurrenzlos waren und die den Menschen genügend Raum zur Ausübung eigener Frömmigkeit boten“. Er

[340] Henig, Martin: Roman Religion and Roman Culture in Britain, in: Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004, S. 220.
[341] Sehlmeyer, Markus: Die Antike. Orientierung Geschichte, Paderborn, München u.a. 2009, S. 176/177.
[342] Fürst, Alfons: Monotheism between cult and politics: the themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 88.
[343] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 11.

behauptet, bis zur Einführung des Christentums seien die Menschen in ihrer Religionsausübung von den politischen und religiösen Autoritäten wenig eingeschränkt gewesen, so dass eine große Vielfalt unterschiedlicher Religionspraktiken- und Vorstellungen entstehen konnte.[344]

Aus den unterschiedlichen religiösen Strömungen der Kaiserzeit sticht zunächst die römische Staatsreligion heraus. Diese war die offizielle Form der Religionspraxis in Rom. Sie wurde staatlich organisiert und von Priestern durchgeführt, deren Ämter denen von Politikern glichen. Rüpke definiert die *sacra publica „*als die Pflichten der politischen Gemeinschaft gegenüber ihren Göttern". Im Verständnis der Römer garantierten die Götter das Bestehen des Staates und des gesellschaftlichen Gebildes und hatten darum „Anspruch auf Verehrung". Diese Verehrung erfolgte in Form der staatlichen und öffentlichen Kulte und Ritualhandlungen. Diese Kulte und Handlungen waren aufgrund der Tradition festgelegt und verliefen nach festgelegten Mustern. Besondere herausragende Frömmigkeit einzelner Magistrate wurde weder erwartet noch war sie erwünscht. Lediglich wenn „sich eine Gottheit durch Erdbeben, Hagel und dergleichen Unheilszeichen meldete", wurden die Kulthandlungen intensiviert.[345]

Man kann die verschiedenen Formen des Staatskults und der privaten Feste allerdings nicht strikt voneinander trennen. Manche staatlichen Feste, zu denen öffentliche Zeremonien stattfanden, wurden im privaten Umfeld mit kleineren Ritualen ergänzt (beispielsweise die Saturnalien). Während die Ritualhandlungen im Rahmen des Staatskultes von Priestern, Priesterinnen und anderen Kultfunktionären durchgeführt wurden, scheint die Rolle des individuellen Menschen hauptsächlich die des Zuschauers gewesen zu sein, der sich während der Zeremonien frei nahm und zugegen war. Hieraus könnte man folgern, dass die einfachen Menschen nicht aktiv am Staatskult teilnahmen und stattdessen ihre Religion in den Hauskulten wie der Verehrung der Laren und Penaten lag.[346]

Eine weitere religiöse Richtung der Kaiserzeit stellen die Mysterienkulte dar. Sie stammten vermutlich aus dem orientalischen Bereich und waren „den Römern schon in der Republik bekannt".[347] In der Kaiserzeit erlebten diese Kulte sowohl in Rom als auch in den Provinzen ihre Blütezeit. Da die starren staatlichen Kulte der römischen Religion

---

[344] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 104.
[345] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 29.
[346] Beard, Mary/North, John/Price, Simon: Religions of Rome, Volume 1: A History, Cambridge 1998, S. 48-50.
[347] Sehlmeyer, Markus: Die Antike. Orientierung Geschichte, Paderborn, München u.a. 2009, S. 177.

nicht auf die persönlichen Bedürfnisse der Menschen nach einer persönlichen Beziehung zur Gottheit eingehen konnten, vollzog sich laut Sonnabend eine Entwicklung in Richtung dieser Mysterienkulte. Dieses war nicht zuletzt dank der römischen Offenheit gegenüber fremden Kulten möglich.[348]

Mysterienkulte verfügten wie das Christentum über „eine zentrale Gottheit, welcher die Verehrung“ galt.[349] Eine Besonderheit der Mysterienkulte im Unterschied zum Christentum lag darin, dass die Kulte keinen Exklusivitätsanspruch hatten und die Kultangehörigen zeitgleich anderen Mysterienkulten angehören konnten und auch an den staatlichen Kulthandlungen und Festen teilnehmen konnten. Grundsätzlich war laut Clauss niemand von der Mitgliedschaft eines Mysterienkultes ausgeschlossen. Auch wenn die soziale Stellung der Eingeweihten auch in der Kultgemeinschaft nicht aufgehoben wurde, war sie jedoch kein Kriterium für die Einweihung in einen Kult. Auch die Herkunft spielte keine Rolle. Solange die Voraussetzung für die Aufnahme erfüllt wurde, konnte sich jeder in die Mysterien einweihen lassen.[350]

Der Initiationsritus der Mysterienkulte war geheim, „eben ein Mysterium“. Man ging laut Clauss davon aus, dass der Initiationsritus den Menschen an sich veränderte und ihm auf diese Weise das Heil, das mit der Teilnahme am Kult einherging, zu Teil werden konnte. Dieses Heil umfasste dabei alles, „was sich der Mensch wünschte“. Dazu zählten beispielsweise Gesundheit, Schutz vor Übeln und Misserfolgen aller Art, „vor allem aber das Heil der Seele nach dem Tod“. Die wichtigsten Elemente, durch die die Mysterienkulte zusammengehalten wurden, waren laut Clauss „ein Schweigegebot, das Einzelheiten des Kultvollzugs vor Profanierung schützen sollte, und andererseits die Verheißung des Heils an die Eingeweihten.“[351] Im Rahmen der Mysterienkulte wurden häufig private Bitten an die Gottheiten gerichtet. Dies ist insbesondere durch die Fluchtäfelchen, die an Mysteriengottheiten adressiert sind, belegt. Witteyer weist dabei auf Funde von Fluchtafeln aus dem ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus in Mainz hin, die im Kontext eines Heiligtums, das den Göttinnen Isis und Mater Magna geweiht war, gefunden wurden.[352]

---

[348] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 116.
[349] Kloft, Hans: Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale, 3. durchgesehene Auflage, München 2006.
[350] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 23.
[351] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 23.
[352] Witteyer, Marion: Verborgene Wünsche. Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 41.

Laut Sonnabend ergab sich der Zustrom der Menschen zu den Mysterienkulten und zum Christentum aus der gesellschaftlichen und politischen Situation während des Kaiserreichs. Auch das Christentum erfüllte seiner Ansicht nach die Sehnsüchte der Menschen nach einer persönlicheren Religionsform, indem es Perspektiven für das Jenseits und damit den Menschen Trost und Sinn im Diesseits gab. Die Attraktivität des Christentums ergab sich laut Sonnabend sowohl aus dem Heilsversprechen im Dies- und Jenseits als auch aus der Fürsorge und der Nächstenliebe, die im Gemeindeleben eine große Rolle spielten.[353]

Die Verfolgung der Christen während der römischen Kaiserzeit hatte laut Sonnabend weniger religiöse als vielmehr politische Gründe. Aufgrund der Toleranz bezüglich fremder Religionen stellte das Christentum in diesem Bereich kein Problem dar. Die selbst gewählte Isolierung der Christen und ihre Abgeschlossenheit gegenüber der Gesellschaft weckten Misstrauen, „da sie ihren Gottesdienst nicht in der Öffentlichkeit abhielten, was zu Gerüchten Anlass gab".[354] Auch wurde die Christenverfolgung nicht von der Obrigkeit organisiert, sondern ging eher von der Mittel- und Unterschicht aus, die den Christen aufgrund ihres gesellschaftlichen Verhaltens misstrauten.[355]

Es ist schwierig, antike Religion in unterschiedliche Religionen einzuteilen, da sich die Anhänger bestimmter Religionen nicht unbedingt rigoros von anderen Religionsgemeinschaften distanzierten und sich so untereinander mischten. Markschies stellte dies im Zusammenhang von Konversionen zum Christentum fest: Nicht jeder Konvertit sagte sich komplett und unverzüglich von seiner paganen Vorgeschichte los.[356] Die Zugehörigkeit zu bestimmten Kulten schloss zudem keine Teilnahme an anderen Kulten aus. Beispielsweise konnte man sowohl an öffentlichen Kulten teilnehmen als auch seine Familienkulte ausüben. Nur in wenigen Kulten war eine Mitgliedschaft für die Teilnahme nötig.[357]

---

[353] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 117/118.

[354] Sehlmeyer, Markus: Die Antike. Orientierung Geschichte, Paderborn, München u.a. 2009, S. 185. Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 118.

[355] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 118.

[356] Markschies, Christoph: Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt am Main 1997, S. 69.

[357] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 24.

3.1.3. Arbeitsdefinition im Kontext der Fragestellung

Der Begriff Religion soll im Rahmen dieser Dissertation als ein System von Vorstellungen und Handlungen verwendet werden, das auf der Annahme der Existenz von höheren Mächten basiert und sowohl dem Ausformen gesellschaftlicher Ethikvorstellungen als auch der Möglichkeit Einzelner dient, sich auf übermenschlicher Ebene Hilfe für unlösbar scheinende Probleme zu suchen. Auf diese Weise sind sowohl Aspekte des substanzialistischen Ansatzes als auch des funktionalistischen Ansatzes in der Arbeitsdefintion vorhanden. Obwohl beide Ansätze sich, wie zuvor festgestellt, nicht zum Aufstellen allgemeingültiger Begriffsdefinitionen eignen, ist diese Kombination im vorliegenden Kontext sinnvoll. Da sich die Fluchtafeln, wie im Folgenden noch genau zu überprüfen ist, vermutlich an Gottheiten oder ähnliche Wesenheiten richten, muss für den hier verwendeten Religionsbegriff der Glaube an höhere Mächte eingeschlossen sein. Aber auch der funktionalistische Gedanke muss beachtet werden, da die Fluchtafeln von Menschen verfasst wurden, die sich die Lösung von Problemen erhofften, die für sie selbst unlösbar zu sein schienen. Zudem ist das Bedeutungsspektrum des römischen Begriffs *religio*, der die kultischen Aspekte der Religion betonte und den korrekten Ablauf von Kulthandlungen unterstrich, in diese Definition eingeschlossen, da es sich bei den Fluchtafeln um ein Phänomen handelt, das vermutlich mit Hilfe klarer ritualisierter Abläufe entstand.
Um eine theoretische Grundlage für die Beantwortung der Fragestellung zu legen, muss die Definition des Religionsbegriffs um eine intensive Bestimmung des Konzepts der Religiosität erweitert werden.

3.2. Religiosität

Als zentraler Teil der Fragestellung ist der Religionsbegriff ein wichtiges Element dieser Arbeit. Um den Begriff zur Beantwortung jener Fragestellung heranziehen zu können, muss zunächst geklärt werden, auf welche Weise er in diesem Rahmen in Anlehnung und Abgrenzung zum bereits diskutierten Religionsbegriff definiert wird.
Zunächst soll dazu die Verwendung und Definition des Religiositätsbegriffs in der Forschung aufgezeigt werden. Im Weiteren soll untersucht werden, ob und welches Verständnis von privater Religiosität in der Antike vorherrschte. Dazu gehören sowohl die Frage nach der Verwendung des Religiositätsbegriffs in zeitgenössischen Texten als auch die Frage nach dem antiken Verständnis des Konzepts der Privatheit. Anschließend

soll hinterfragt werden, ob ein Konzept privater Religiosität in der Antike vorhanden war und welchen Raum dieses im alltäglichen Leben einnahm. Zum Schluss soll wiederum eine Definition des Begriffs der privaten Religiosität herausgearbeitet werden, deren Verwendung sich für ein Bearbeiten der Fragestellung eignet.

3.2.1. Der Religiositätsbegriff in der Forschung

Der Begriff Religiosität wird vom lateinischen *religiositas* abgeleitet und lässt sich, wie bereits erwähnt, „nur vor dem Hintergrund der Differenz zum Religionsbegriff verstehen".[358] Um aufzuzeigen, dass Religiosität nur im Zusammenhang mit Religion zu verstehen ist, lässt sich wieder das Zitat Kneppe und Metzler heranziehen, die mit Blick auf Simmels religionssoziologische Schriften sagen, dass Religion „erst auf Grund von Religiosität entstehen" kann. Anschließend wirkt sie „dann jedoch auf die Religiosität zurück und prägt sie".[359] Laut dieser Aussagen sind Religion und Religiosität also als zwei miteinander verbundene Konzepte zu verstehen, die einander bedingen und nicht ohne einander zu verstehen sind, da laut Simmel ein umfassendes Verständnis des Wesens der Religion nur zu erlangen ist, wenn auch ihre subjektiven Aspekte einbezogen werden.[360] In der Forschung wird Religiosität sowohl als Ausgangspunkt für Religion verstanden als auch als Folgeerscheinung aus dieser.[361]

Obwohl der Begriff Religiosität bereits etwa hundert Jahre zuvor belegt ist, scheint laut Krech die Unterscheidung der beiden Begriffe Religion und Religiosität erst im 18. Jahrhundert wichtig geworden zu sein.[362] Obwohl diese Begriffe zunächst nicht wortwörtlich verwendet wurden, ist in der Forschung grundsätzlich bereits früh eine grobe Unterteilung der Religionsvorstellungen in die Begriffe objektive und subjektive Religion zu erkennen, die sich jeweils in den Begriffspaaren äußerlich/innerlich, Gesellschaft/Individuum und institutionalisiert/persönlich widerspiegelt. Dabei entspricht die subjektive Religion dem Religiositätsbegriff.

---

[358] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik", Tübingen 2001, S. 52.
[359] Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. IX.
[360] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik", Tübingen 2001, S. 63/64.
[361] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik", Tübingen 2001, S. 65.
[362] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik", Tübingen 2001, S. 52.

Ende des 18. Jahrhunderts wurde bei Fichte bereits „zwischen Religion als einem Lehrsystem und Religiosität als einer Art zu denken und zu handeln unterschieden“. Dabei bestünde Religiosität nicht in der religiösen Praxis wie beispielweise Andachtsübungen, sondern sei das Ergebnis dieser.[363] Auch Wilhelm von Humboldt unterscheidet die beiden Begriffe laut Krech auf ähnliche Weise voneinander, indem er Religiosität als „Sehnsucht nach religiösen Ideen“ bezeichnet und Religion als ein System solcher Ideen. Laut Herder verhielte sich Religion zu Religiosität als „das Gefühl für echte Religion“, wohingegen sich laut Schleiermacher Religiosität erst durch das Vorhandensein von Religion im Menschen entwickelte. Während Fichte und Herder Religiosität allerdings im Zusammenhang mit Moralität sehen, basiert sie nach Humboldt und Schleiermacher eher auf menschlichen Empfindungen und Gefühlen.[364]

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhundert begann man, zwischen äußerer und innerer und objektiver und subjektiver Religion zu unterscheiden. Bereits im 19. Jahrhundert war der Begriff Religiosität im wissenschaftlichen Gebrauch in Abgrenzung zur Religion etabliert und eine Unterscheidung von objektiver und subjektiver Religion wurde wörtlich angewandt.[365] Siebeck bezeichnet in seinem *Lehrbuch für Religionsphilosophie* den objektiven Teil der Religion als Kollektion von „Lehren, Dogmen […und] Handlungen“, die zusammengenommen den Grundstein einer religiösen Gemeinschaft bilden, während der subjektive Teil auf Religion bezogenen Gefühlen und Gedanken basiert, die sowohl individuell als auch im Rahmen einer Gemeinschaft auftreten können. Zudem wurde die objektive Religion mit der Gesellschaft assoziiert und die subjektive Religion dementsprechend mit dem Individuum. In diesem Zusammenhang entspräche die subjektive Form der Religion jeweils der Religiosität.[366] William James prägte zudem die Unterscheidung von institutionalisierter und persönlicher Religion. Persönliche Religion bezöge sich auf die innere und individuelle Haltung einzelner Menschen gegenüber religiösen Themen, während die institutionalisierte Religion „religiöse Lehrsätze, Zeremonien und eine kirchliche

[363] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 52/53.
[364] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 52-55.
[365] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 55-58.
[366] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 57-59.

Organisation“ umfasse. Persönliche Religion ginge dabei institutionalisierter Religion voraus.[367]

Krech weist darauf hin, dass gerade im religionssoziologischen Bereich die Beschäftigung mit Religion auf subjektiver Ebene erfolgt. Es wird nicht nach dem Wesen einer allesumfassenden religiösen Richtung gefragt, sondern danach auf welche Weise individuelle Erlebnisse und Vorstellungen Einzelner durch ein gemeinschaftliches religiöses Handeln geprägt werden und sich umgekehrt wieder auf die äußeren Abläufe dieses Gemeinschaftshandeln auswirken. Krech bezieht sich auf den Religiositätsbegriff, den Weber im Rahmen seiner religionssoziologischen Schriften als „religiös oder magisch motiviertes Handeln“ definierte. Dieses Handeln ist zunächst subjektiv und erhält erst eine soziale Dimension, wenn es in Gemeinschaft erfolgt und sich am Verhalten und an Vorstellungen anderer orientiert. Die Motivation für das religiöse Handeln, sei es nun auf subjektiver oder gemeinschaftlicher Ebene, bestünde laut Weber in einer Sehnsucht nach Erlösung, die durch die als ethisch richtig empfundene Lebensweise erlangt werden kann. Demnach ist Religiosität in erster Linie private Religiosität und wird erst durch das optionale Ergänzen der sozialen Komponente zu einem Gemeinschaftshandeln und einem allgemeinen Konzept.[368]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Religiosität jeweils im Zusammenhang mit Religion genannt und in Abgrenzung zur Religion definiert wird. Grundsätzlich wird sie als Handeln und Denken auf Grundlage religiöser Vorstellungen bezeichnet. Dabei werden je nach Autor die moralischen oder die persönlichen Motive in den Vordergrund gestellt. Seit Beginn seiner Verwendung in der Forschung steht der Religionsbegriff in enger Verbindung mit allem Subjektiven und Individuellen. Während diese Subjektivität und Individualität sich sowohl auf einzelne Personen als auch auf Glaubensgemeinschaften beziehen können, steht doch in den meisten Fällen das persönliche religiöse Empfinden und die persönlich Ausführung religiöser Handlungen im Vordergrund.

---

[367] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 60/61. Über: James, William: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York/London 1902.

[368] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 65-73.

3.2.2. Religiosität in der Antike

Bevor ein religiöses Phänomen der Antike daraufhin untersucht werden kann, ob es sich in den Bereich privater Religiosität einordnen lässt, muss zunächst geklärt werden, was unter den Begriff privater Religiosität in der Antike verstanden werden kann. Es stellt sich dabei die Frage, ob in der römischen Antike Konzepte, die unserem modernen Verständnis von Religiosität und Privatheit entsprechen, überhaupt vorhanden waren und welche Rolle diese Konzepte im Leben der Römer spielten.
In diesem Kapitel soll gefragt werden, ob und auf welche Weise während der römischen Kaiserzeit so etwas wie private Religiosität im modernen Verständnis vorhanden war und auf welche Weise die Zeitgenossen dieses Konzept verstanden. Zunächst soll dazu die zeitgenössische Verwendung des Religionsbegriffs und des Begriffs der Privatheit erfolgen und somit untersucht werden, ob diese Konzepte im Leben der Römer eine Rolle spielten und auf welche Weise sie die Begriffe verstanden. Anschließend soll untersucht werden, ob private Religiosität im modernen Sinne in der römischen Gesellschaft eine Rolle spielte und ob eine Untersuchung der Fragestellung auch auf Basis des modernen Religiositätsverständnisses erfolgen kann.

3.2.2.1. Antikes Verständnis von Religiosität

Obwohl der lateinische Begriff *religiosus* auf den ersten Blick dem deutschen Wort „religiös“ zu entsprechen scheint, kann man ihn doch nicht einfach mit dem Konzept der Frömmigkeit, wie er heute verstanden werden würde, gleichsetzen.[369] Während das Wort „religiös“ auch heute über die synonyme Verwendung für „fromm“ hinausgeht und durchaus auch im Sinne von „die Religion betreffend“ verwendet werden kann, scheinen die Römer es hauptsächlich zu diesem Zweck verwendet zu haben.
Das Wort *religiosus* bezog sich laut Rüpke zunächst auf bestimmte Orte, die als religiös galten und demnach in erster Linie auf das Bodenrecht. Zu diesen Orten gehörten beispielsweise Grabstätten und andere Plätze, denen besondere Ehrfurcht entgegengebracht wurde. Sie waren auf Grund ihres Status als *religiosus* stärker vor kommerzieller Nutzung oder Umwidmung geschützt als andere Orte. Rüpke weist aber darauf hin, dass die Bedeutung des Begriffs in diesem Zusammenhang ansonsten „in

[369] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 15.

weiteren Verwendungen unscharf“ bleibt und lediglich „der Entzug allgemeiner Verfügbarkeit“ als Hinweis auf das Konzept der Religiosität gelten kann.[370]

Auch ein Mensch konnte als *religiosus* gelten oder sich selbst als *religiosus* bezeichnen. Rüpke bezeichnet einen solchen Menschen als jemanden, der „zahlreiche religiöse Bedenken, zahlreiche religiöse Pflichten hat“, und weist zudem darauf hin, dass sich Mitglieder bestimmter Kulte selbst als *religiosi* bezeichneten. In beiden Fällen handelte es sich um Menschen mit einem Pflichtgefühl bezüglich religiöser Praktiken und Handlungen, das ein Individuum für sich „selbst übernommen hat[te], […] also nicht für die Allgemeinheit verpflichtend“ war.[371]

Ein Begriff, der den modernen Vorstellungen von Religiosität vermutlich näher kommt, ist *pietas.* Allerdings glich dieses Konzept, das als „Bindung an die Götter“ verstanden werden kann, eher „einem nüchternen Vertragswerk zum Vorteil beider Vertragspartner“: Indem die Menschen die Vormachtstellung der Götter anerkannten, sicherten sie sich ihrerseits den Schutz der Götter für die römische Gesellschaft, den Staat und die Bevölkerung.[372] Laut Sonnabend war die Religion der Römer mehr von Pragmatismus geprägt als von persönlicher Frömmigkeit. Die Römer verbanden einzelne Gottheiten mit bestimmten Lebensbereichen und führten streng regulierte Riten aus, um diesen Göttern zu dienen. Dieses galt allerdings nicht der Verbesserung der persönlichen Beziehung zur Gottheit, sondern „als Garantie für eine harmonische Koexistenz von Menschen und Göttern (*pax deorum*“).

3.2.2.2. Antikes Verständnis von Privatheit

In der römischen Antike herrschte ein anderes Verständnis von Privatheit vor als heute. Heutzutage wird unter privat eine solche Situation verstanden, in der Informationen oder Handlungen vor einem bestimmten Publikum oder bis zu einem bestimmten Maße verschlossen gehalten werden. Diese Form der Privatheit kann auch als Geheimhaltung bezeichnet werden. Gleichzeitig kann unter Privatem aber auch das Konzept verstanden werden, unter dem Privatheit und Geheimhaltung erst stattfinden können: Individuen

[370] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 15.
[371] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 15.
[372] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 114/115.

und gesellschaftlichen Gruppen wird gestattet, sich in privaten Räumen zu bewegen und so beispielsweise Geheimhaltung zu praktizieren.[373]

Während im modernen Denken von einem privaten Kern im Leben eines Individuums ausgegangen wird und alles außerhalb dieses Kerns als öffentlich betrachtet wird, ist diese Sichtweise bei den Römern umgekehrt: Es gibt keinen inneren Kern, der immer privat ist, sondern eine äußere Schicht, die immer als öffentlich gilt, während alles nicht-öffentliche als privat gilt. In Rom bedeutete das Wort *publicus* (Adjektiv zu *populus*) alle die Gemeinschaft betreffenden Angelegenheiten und Menschen. *Privatus* (von *privus*) dagegen war all Jenes, das nicht mit der gesamten Gemeinschaft in Verbindung stand. Im alltäglichen Leben der Römer war also jeder ein *privatus*, der keine gemeinschaftliche Funktion innehatte. So gelten beispielsweise heute Menschen als öffentliche Personen, wenn sie einer großen Zahl Menschen bekannt sind wie beispielsweise Unterhalter oder Journalisten. In Rom dagegen galten nur jene als öffentliche Personen, die tatsächlich zur Gemeinschaft im Ganzen beitrugen. Gladiatoren beispielsweise, die zwar vielen bekannt waren, aber kein öffentliches Amt bekleideten, waren demnach private Personen. Diese Unterscheidung ist darauf zurückzuführen, dass die Gemeinschaft in römischer Zeit einen höheren Stellenwert innehatte als das Individuum.[374]

Handlungen, die die Gemeinschaft betrafen, sollten öffentlich durchgeführt werden. Im Gegensatz dazu sollten Handlungen, die nicht dem Gemeinwohl dienten, im privaten Rahmen ablaufen. Es gab dabei laut Riggsby allerdings nicht das Recht auf einen privaten Raum, um hier auf eigene Art und Weise zu handeln, sondern man erwartete, dass private Dinge den Augen der Öffentlichkeit nicht zugemutet wurden und daher im Privaten stattfanden.[375]

Ausgehend von dieser Definition des Privaten in der römischen Zeit kann auch für die Religion gesagt werden, dass die Religion der Personen, die als öffentliche Personen galten, immer öffentliche Religion war, selbst wenn sie im heutigen Verständnis von ebenjener Person individuell ausgewählt und ausgeübt wurde.[376]

---

[373] Riggsby, Andrew M.: "Public" and "Private" in Roman Culture. The Case of the *cubiculum*, in: Journal of Roman Archaeology 10, 1997, S. 43/44.

[374] Riggsby, Andrew M.: "Public" and "Private" in Roman Culture. The Case of the *cubiculum*, in: Journal of Roman Archaeology 10, 1997, S. 48/49.

[375] Riggsby, Andrew M.: "Public" and "Private" in Roman Culture. The Case of the *cubiculum*, in: Journal of Roman Archaeology 10, 1997, S. 50.

[376] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 32/33.

3.2.2.3. Private Religiosität in der Antike?

Laut Bakker liegt nur eine von Festus stammende Aussage aus der römischen Antike vor, die öffentliche und private Religion voneinander abgrenzt.[377] Diesem Textausschnitt zufolge wird anhand von zwei Kriterien öffentliche und private Religion voneinander unterschieden: Dies erfolgte einerseits danach, in wessen Namen eine Kulthandlung stattfand, und andererseits danach, wer die Kulthandlung finanzierte. Öffentliche Kulthandlungen wurden beispielsweise durch öffentliche Kassen finanziert. Sie erfolgten im Sinne des Volkes und wurden auch vom Geld des Volkes finanziert. Private Kulthandlungen dagegen erfolgten im Namen individueller Personen oder Gruppierungen wie Familien oder Vereinen. Während öffentliche Kulte im Namen der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit durchgeführt wurden, gingen private Kulte von einem Individuum oder einer individuellen Kleingruppe wie einer Familie aus.[378] Bakker merkt allerdings an, dass diese Definition von Festus sehr formal und juristisch ist und schlägt daher vor, die Definition zu erweitern, indem er angibt, private Religion sei auf einzelne Personen oder Personengruppen beschränkt, während öffentliche Religion die gesamte Öffentlichkeit einbeziehe. Damit sei öffentliche Religion die Religion der Öffentlichkeit, während private Religion die Religion einzelner Personen und Personenkreise sei.[379]

Ein Grund für die mangelnden Zeugnisse einzelner Personen gerade in der römischen Republik bezüglich ihrer privaten religiösen Praxis könnte darin liegen, dass private Religiosität in der Gesellschaft und im religiösen Leben Roms keine große Rolle spielte.[380] Trotz des kollektiven Charakters antiker Religion, der sich bis auf die Hauskulte erstreckt, die in der Gemeinschaft der *familia* praktiziert wurden, gibt es jedoch dennoch neben den Fluchtafeln einige wenige Hinweise auf persönliche und individuelle Religiosität in den Quellen. Hierbei handelt es sich beispielsweise um Livius' Beschreibung der religiösen Gewohnheit des Scipio Africanus, nachts mit Iuppiter Optimus Maximus Zwiesprache gehalten und zu ihm gebetet zu haben.[381] Da die Anzahl dieser Zeugnisse jedoch sehr gering ist, wurde laut Rüpke in der Forschung oft davon ausgegangen, dass es eine private und individuelle Form der Religionsausübung im Leben der Römer

[377] Festus: De Significatione Verborum 245.
[378] Bakker, Jan Theo: Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for private Religion and its material Environment in the City of Ostia (100-500 AD), Amsterdam 1994, S. 1/2.
[379] Bakker, Jan Theo: Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for private Religion and its material Environment in the City of Ostia (100-500 AD), Amsterdam 1994, S. 3/4.
[380] Beard, Mary/North, John/Price, Simon: Religions of Rome, Volume 1: A History, Cambridge 1998, S. 78/79.
[381] Livius: Ab Urbe Condita 26, 19, 5.

überhaupt nicht gegeben habe, sondern alles Religiöse durch Tradition und Gemeinschaft geregelt gewesen sei.[382]

Laut Bakker waren private und öffentliche Religiosität nicht strikt voneinander getrennt. Private Personen konnten ihre Religiosität ausleben, ohne dabei auf staatliche Priester zurückzugreifen. Gleichzeitig konnten sie sich aber auch an staatliche Priester wenden, wenn es ihnen gefiel. Sowohl private als auch öffentliche Kulte unterstanden dem *ius divinum* und waren somit staatlichen Gesetzen unterstellt, so dass staatliche Priester familiäre Angelegenheiten wie beispielsweise Erbangelegenheiten übernahmen.[383]

Auch wenn öffentliche und private Religion nach Ansicht Bakkers nicht komplett voneinander getrennt stattfanden, waren die öffentlichen Kulte jedoch daran erkennbar, dass sie auf eine bestimmte Anzahl von Gottheiten und Festtagen (*feriae publicae*) beschränkt waren, die staatlich festgelegt worden waren und das gesamte Volk repräsentieren sollten. Private Religiosität konnte dagegen von Jedermann ausgeführt werden und jede Gottheit konnte angebetet werden, solange nicht die allgemeine Ordnung gestört wurde.[384]

Laut Beard, North und Price geht die Forschung häufig davon aus, dass Religion in Rom unseren heutigen Vorstellungen von Religion geähnelt haben müsse. Da in den Quellen über den Staatskult keine Hinweise über die Teilnahme einfacher Menschen zu finden sind, müsse es also eine private Dimension der Religion gegeben haben, die sich im privaten Umfeld der Menschen gezeigt haben muss und nicht an offizieller Stelle überliefert wurde.[385] Obwohl sich also sowohl der Religiositätsbegriff der Antike als auch die römische Vorstellung dessen, was als privat galt, von dem modernen Konzept der privaten Religiosität unterscheidet, könnte es, wie auch die Textstelle von Livius zeigt, auch während der römischen Kaiserzeit ein Konzept im Sinne des modernen Religiositätsbegriff gegeben haben, welches aber nicht als solches bezeichnet wurde.

3.2.3. Arbeitsdefinition im Kontext der Fragestellung

Da die Römer, wie sich soeben gezeigt hat, die Begriffe *religiositas* und *privatus* auf andere Weise definierten als sie heutzutage verstanden werden, können sich die

[382] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 19.
[383] Bakker, Jan Theo: Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for private Religion and its material Environment in the City of Ostia (100-500 AD), Amsterdam 1994, S. 2.
[384] Bakker, Jan Theo: Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for private Religion and its material Environment in the City of Ostia (100-500 AD), Amsterdam 1994, S. 2.
[385] Beard, Mary/North, John/Price, Simon: Religions of Rome, Volume 1: A History, Cambridge 1998, S. 49.

Definitionen von Privatheit und Religiosität im Rahmen dieser Untersuchung nicht an den antiken Vorstellungen orientieren, sondern müssen vom modernen Verständnis dieser Konzepte ausgehen.

Ted Kaizer umschrieb die Religiosität der Menschen in Palmyra mit dem Begriff des „religiösen Lebens". Während über das Glaubenssystem und das Pantheon im antiken Palmyra keine Informationen überliefert sind, ist viel über die rituelle Praxis bekannt. Der rituelle Alltag in den Tempeln kann also insoweit rekonstruiert werden, dass die praktische Umsetzung religiöser Vorstellungen anhand dessen ein Bild religiösen Lebens widerspiegelt.[386] In Anlehnung an den in diesem Zusammenhang von Kaizer verwendeten Begriff „religious life" zur Umschreibung der Religionspraxis und Religionsausübung im antiken Palmyra[387] und an Webers subjektives religiöses Handeln in Abgrenzung zu sozialem religiösen Handeln[388] soll der Begriff Religiosität im Rahmen dieser Untersuchung als Anwendung und Durchführung von Vorstellungen und Handlungen umschrieben werden, die auf religiösen Prinzipien beruhen und mit einer Erwartung oder Hoffnung auf übermenschliche Unterstützung erfolgen. Obwohl der Religiositätsbegriff im modernen Sinne bereits den persönlichen und individuellen Aspekt beinhaltet, da es sich um eine subjektive Form der Religion handelt, soll sich der private oder persönliche Aspekt des Begriffes im Rahmen dieser Untersuchung zusätzlich aus der Person des Akteurs und seiner persönlichen Motivation ergeben. Dieser führt seine Handlungen eigenständig aufgrund persönlicher Motive und auf eigene Veranlassung hin durch und stützt sich dabei auf eine Form der Motivation, die auf persönlichen Emotionen und Erfahrungen sowohl positiver als auch negativer Art beruht. Die Durchführung der Handlung kann ebenfalls als privat gelten, wenn sie losgelöst von der Gemeinschaft und/oder im Verborgenen stattfindet.

Die Frage danach, ob Fluchtafeln als Ausdruck privater Religiosität gesehen werden können, soll also im Hinblick dessen untersucht werden, ob sie dem entsprechen, was im modernen Sinne als private Religiosität gilt. Damit wird gleichzeitig aufgezeigt, ob es in der Antike, unabhängig von den Unterschieden bei der Definition des Privatheits- und Religiositätsbegriffs, ein Konzept privater Religiosität gegeben hat.

---

[386] Kaizer, Ted: The Religious Life of Palmyra, Stuttgart 2002, S. 165.
[387] Kaizer, Ted: The Religious Life of Palmyra, Stuttgart 2002, S. 165.
[388] Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik", Tübingen 2001, S. 65-67.

3.3. Magie

Da Fluchtafeln sowohl in den antiken Quellen als auch in der historischen Forschung immer wieder mit Magie in Zusammenhang gebracht werden und insbesondere die Flüche oftmals in den Bereich der Schadenzauber eingeordnet werden[389], ist es notwendig, auch den Begriff Magie im Rahmen der theoretischen Vorüberlegungen dieser Untersuchung näher zu betrachten. In diesem Kapitel werden daher sowohl der Magiebegriff der Forschung als auch die Definitionen zeitgenössischer antiker Autoren und Gesetzestexte vorgestellt. Zudem werden die Unterscheidung zwischen Magie und Religion und die gesellschaftliche Rolle von Magie in der römischen Kaiserzeit aufgezeigt. Zum Abschluss wird der Zusammenhang von Fluchtafeln und Magie hergestellt und damit eine Einordnung dieses Begriffs in den Kontext der vorliegenden Fragestellung vorgenommen.

3.3.1. Der Magiebegriff in der Forschung

Sowohl die Geschichtsforschung als auch Forschungszweige anderer geisteswissenschaftlicher Disziplinen haben immer wieder versucht, den Begriff Magie einheitlich und universell zu definieren. Inzwischen ist man sich einig, dass sich ein solches Unterfangen schwierig bis unmöglich gestaltet.[390] Dennoch gibt es einige Punkte, bezüglich derer man sich weitgehend einig ist: So geht man in den meisten Fällen davon aus, dass magische Rituale von bestimmten Gesten und sprachlichen Äußerungen begleitet wurden, sich an übersinnliche Mächte richteten und der Erlangung eigennütziger, persönlicher Ziele dienten, weshalb Magie, im Gegensatz zur Religion, häufig zudem als gesellschaftlich inakzeptabel angesehen wurde.[391] Die geisteswissenschaftliche Forschung versuchte, die Definition von Magie auf unterschiedliche Weisen anzugehen. Rives unterscheidet bei diesen Ansätzen beispielsweise zwischen dem „realist approach“ und dem „normalist approach“.[392]

---

[389] Tomlin, Roger S.O.: Curse Tablets in Roman Britain, in: XI Congresso Internazionale die Epigrafia Greca e Latina. Roma 18-24 settembre 1997. Atti I, Rom 1999, S. 553. Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 4.

[390] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 45.

[391] Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbour 2012, S. 6 und 13.

[392] Rives, James B.: Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime, in: Classical Antiquity 22 no. 2, 2003, S. 314-316.

Andere verweisen auf die unterschiedliche Herangehensweise auf Grundlage der etischen und der emischen Methode.[393]

Unter „realist approach“ fasst Rives diejenigen Ansätze zusammen, die Magie als gegensätzliches Konzept zu Religion und Wissenschaft definieren. Auf diese Weise entgehen sie einer eingehenden Untersuchung der Eigenschaften der Magie selbst. Rives kritisiert nicht nur die Oberflächlichkeit dieses Ansatzes bezüglich der Natur der Magie, sondern auch den tautologisch anmutenden Charakter dieser Methode, den er so zusammenfasst: „these various magical practices were illegal, and they were illegal because they were cases of magic.“ Zu den Vertretern dieses Ansatzes zählt Rives beispielsweise Frazer.[394] Laut Frazer war Magie eine, evolutionär gesehen, frühere aber ihr unterlegene Form der Religion. In seinem Werk „The Golden Bough“ stellte er sowohl Magie als auch Religion und Wissenschaft auf eine fiktive Zeitleiste. Ausgehend von einer ursprünglich magischen Denkweise sei der Mensch zur Religion übergegangen und schließlich zu einer wissenschaftlichen Weltsicht gelangt.[395] Zudem stellte er die gegensätzliche Natur von Magie und Religion heraus: Während seiner Ansicht nach die Religion eine komplexe und weitreichende Bedeutung innehatte, war Magie lediglich ein Instrument zur sofortigen Veränderung der Welt. Anders ausgedrückt zwängen Magier den Göttern ihren Glauben auf, während Priester sie mit Gebet und Opfer um Gefallen bäten.[396] Unter „nominalist approach“ subsumiert Rives hingegen solche Definitionen, die Magie als jene religiösen Handlungen ansehen, die als unakzeptabel oder unmoralisch gelten. Problematisch sei hier allerdings, dass sich solche Auffassungen mit der Zeit verändern könnten.[397]

Laut Kropp betrachtete die historische Forschung antike Magie sowohl aus etischer (kulturexterner) als auch aus emischer (kulturinterner) Perspektive, wobei sie einen „Wandel von etischer […] zu emischer […] Perspektive“ feststellt. Die emische Perspektive versuche, die „Innenansicht des Phänomens ‚antike Magie‘ wiederzugeben“ und das Konzept Magie anhand der antiken Quellen selbst zu erschließen, „aus denen sich die Verwendung zentraler Begriffe wie ‚Magie‘ oder ‚Magier‘ etc. und der

---

[393] Hoffman, C.A.: Fiat Magia, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 179-194. Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 26.

[394] Rives, James B.: Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime, in: Classical Antiquity 22 no. 2, 2003, S. 314/315.

[395] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 40/41.

[396] Beard, Mary/North, John/Price, Simon: Religions of Rome, Volume 1: A History, Cambridge 1998, S. 219.

[397] Rives, James B.: Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime, in: Classical Antiquity 22 no. 2, 2003, S. 315.

zugehörige Kontext rekonstruieren lassen“. Das hierbei verwendete Abgrenzungskriterium sei „das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit“: Während der religiöse Mensch auf das Wohlwollen und die Vollkommenheit des Göttlichen vertraue, leugneten oder missbrauchten Magier die Götter. Das Problem einer emischen Herangehensweise liege in der mangelnden Möglichkeit, „universell gültige Erklärungsinhalte“ abgeben zu können. Dieses könne zu einer isolierten Betrachtungsweise führen, die „jede Vergleichsmöglichkeit mit anderen Zeiten und Kulturen“ schwierig oder unmöglich macht. Die Anhänger der kulturexternen Perspektive dagegen versuchten, die antike Magie als neutrale Außenstehende zu betrachten und einen räumlich und zeitlich distanzierten Blickwinkel einzunehmen. Diese Perspektive strebe zwar „nach möglichst objektiven und allgemeingültigen Normen und Definitionen“, sei aber durch den „kulturhistorischen, sozialen […] Hintergrund“ des Betrachters eingeschränkt. Dies könne dazu führen, dass eine rationale, von der Aufklärung geprägte Sichtweise von vorne herein zu einer abwertenden Beurteilung antiker magischer Konzepte kommen müsse. Aufgrund der vorhandenen Vorteile und Nachteile beider Perspektiven schlägt Kropp bei der Beschäftigung mit antiker Magie eine „Synthese von Quellenauswertung und theoretischem Überbau“ vor.[398]

Um das Problem zu lösen, eine universell gültige Definition finden zu müssen, wurde vorgeschlagen, den Begriff Magie insgesamt fallenzulassen und stattdessen einzelne Phänomene, wie beispielsweise Verfluchungen oder Opferungen, gesondert zu betrachten und zu definieren. Auf diese Weise sollte es möglich werden, eine emische Perspektive einzunehmen und so zu versuchen, die unterschiedlichen Konzepte aus ihrem ursprünglichen kulturellen und zeitlichen Umfeld heraus zu untersuchen.[399] Diese Vorgehensweise führe laut Wilburn allerdings lediglich zu einer Verschiebung des Problems hin zur Definition anderer Begriffe. Zudem sei der Begriff Magie durchaus nützlich, um solche Phänomene beschreiben zu können, die im weitesten Sinne Ähnlichkeiten miteinander haben.[400] Auch Versnel spricht sich für die Beibehaltung des Begriffes Magie aus, da nur mit Hilfe allgemeiner Definitionen und Konzepte konkrete

[398] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 26-28.
[399] Stratton, Kimberly B.: Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World, New York 2007, S. 8/9.
[400] Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbour 2012, S. 13/14.

Forschung betrieben werden könne.[401] Er ist außerdem der Ansicht, dass in der Forschung nur eine etische Perspektive möglich ist, da sich der Forscher selbst nicht aus seinem eigenen kulturellen Hintergrund herauslösen könne.[402]

Auch der Versuch, den Begriff lediglich anhand seiner Verwendung in den antiken Quellen zu definieren und somit wiederum eine emische Sichtweise einzunehmen, führte zu einem neuen Problem: Häufig herrscht Diskrepanz zwischen der antiken Terminologie und der modernen Auffassung des Begriffs Magie.[403]

Ebenso wie beim Religionsbegriff zeigt die Vielzahl unterschiedlicher Definitionen des Magiebegriffs und der Versuch, diese Ansätze zu kategorisieren, die Schwierigkeit auf, eine einheitliche und universale Definition aufzustellen. Aus diesem Grund ist es auch hier sinnvoller, anstatt einer allgemeingültigen Begriffsklärung eine Begriffsbestimmung zu erstellen, die sich an der jeweiligen Fragestellung orientiert und eine Grundlage für das Verständnis der bearbeiteten Konzepte schafft.

3.3.2. Magie in der Antike

Nicht nur die modernen Versuche der Definition des Magiebegriffs sind von Interesse, sondern auch die Kenntnis dessen, was in der Antike als Verständnis des Magiekonzepts vorherrschte. Neben der Frage nach der Verwendung des Magiebegriffs in den zeitgenössischen Quellen der römischen Kaiserzeit ist zudem von Interesse, inwiefern sich Magie und Religion in der Antike voneinander abgrenzen lassen und welche Rolle die Magie in der römischen Gesellschaft spielte. Zum Schluss soll außerdem das Phänomen der Fluchtafeln innerhalb des Magiekonzepts verortet werden und auf diese Weise eine kontextuale Arbeitsdefinition aufgestellt werden.

3.3.2.1. Der Magiebegriff in der römischen Antike

Das Konzept von Magie war in der römischen Welt bereits früh vorhanden, auch wenn dieses Konzept „von den jeweiligen Zeitgenossen [noch nicht] mit dem Wort *magia*

[401] Versnel, Hendrik S.: Some Reflections on the Relationship Magic-Religion, in: Numen 38, 1991, S. 181.

[402] Versnel, Hendrik S.: Some Reflections on the Relationship Magic-Religion, in: Numen 38, 1991, S. 184/185. Stratton, Kimberly B.: Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World, New York 2007, S. 9.

[403] Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbour 2012, S. 14.

bezeichnet“[404] wurde. Die lateinischen Begriffe *magia* und *magus*, die vom griechischen μάγος und damit wieder vom persischen *magos* abgeleitet sind, finden sich zum ersten Mal im ersten vorchristlichen Jahrhundert bei Catull und Cicero. Beide Autoren verwenden diese Wörter im Zusammenhang mit ihrer ethnischen Herkunft und bezeichnen damit persische Priester.[405] Eine Verbindung mit dem Konzept der Zauberei ist hier noch nicht zu erkennen.[406] Stattdessen werden die Riten, die der Magie im Alltagsgebrauch dieses Wortes zugesprochen werden, in Rom zunächst mit den Worten *mala carmina, mala venena* und *veneficium* umschrieben.[407] Erst einige Jahrzehnte später verwendet Vergil das Wort *magicus* zum ersten Mal in Zusammenhang mit Riten, die der Liebeszauberei zugeordnet werden können und somit auf die Zauberei verweisen.[408]

Auch wenn der Begriff Magie während der Republik nicht mit dem Konzept von Magie als Zauberei im Einklang war, sondern sich auf die persische Priesterkaste bezog, gab es dennoch auch zu dieser Zeit bereits Begriffe, die das Konzept der modernen Vorstellung von Zauberei umschrieben. Graf weist in diesem Zusammenhang beispielsweise auf das „Heraussingen“ (*excantare*) hin, welches laut Seneca[409] und dem älteren Plinius[410] in den Zwölftafelgesetzen unter Strafe stand. Die hier verwendeten Worte *malum carmen* und *excantare* wurden demnach dazu verwendet, „mit übernatürlichen Mitteln fremde Ernten verschwinden“ zu lassen oder um „eine fremde Ernte auf sein eigenes Feld“ zu transportieren.[411] Hierbei muss allerdings beachtet werden, dass das Zwölftafelgesetz vermutlich nicht beabsichtigte, die magische Handlung des Heraussingens selbst zu bestrafen, sondern den Übergriff auf das fremde Eigentum durch diese Handlung unter Strafe stellte.[412] Zusätzlich nennt Graf die Begriffe *veneficus* und *veneficium*, die in der *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* aus dem Jahr 71 v. Chr. das Töten durch Gift und ähnliche heimliche Methoden bezeichnen. Eine Tötung durch Vergiften war laut Graf in

---

[404] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 54.
[405] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 29.
[406] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 37-39.
[407] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 54.
[408] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 38-39. Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 30/31.
[409] Seneca: Quaestiones Naturales 4. 7, 2.
[410] Plinius: Naturalis Historia 28,17.
[411] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 41.
[412] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 42. Rives, James B.: Magic in the XII Tables Revisited, in: Classical Quarterly 52.1, 2002, S. 274, 277, 288.

der Antike „kaum leichter nachweisbar […] als Zauberei“ und wurde deshalb mit magischen Handlungen in Verbindung gebracht.[413] Der Begriff *veneficium* wird laut Lotz während der Kaiserzeit immer mehr durch das Wort *maleficium* ersetzt, das wiederum synonym mit *magia* gebraucht wird und „allgemein den Schadenzauber“ bezeichnet.[414]
Zusätzlich zum *malum carmen* war in Rom der Begriff des *carmen auxiliare* bekannt. Diese beiden Konzepte sind allerdings stark voneinander abzugrenzen. Das *carmen auxiliare* diente als Beschwörungsformel in Zusammenhang mit Heilungsritualen und wurde von Heilern bei der Herstellung von Arzneien verwendet.[415] Sowohl Cato[416] weist in seinem Werk *De agricultura* auf das Vorhandensein dieser Lieder hin als auch der ältere Plinius[417] im 28. Buch seiner ‚Naturgeschichte‘. Laut Lotz zeigt sich gerade beim Konzept der *carmina auxiliaria*, dass im römischen Denken „magische und medizinisch-naturwissenschaftliche Betrachtungsweisen einander nicht ausschlossen“, da diese Lieder nicht ausschließlich in den Bereich der Magie oder den der Medizin eingeordnet werden können.[418]
Ab dem 30. Buch der Naturalis Historia von Plinius dem Älteren kann eine Veränderung der Haltung gegenüber dem Magiekonzept festgestellt werden. Bisher wurde die Magie im römischen Verständnis hauptsächlich im Bereich Schadenzauber und Liebeszauber gesehen. Während auch Plinius noch im 28. Buch seiner Naturgeschichte von Bindezaubern und anderen magischen Praktiken spricht[419], die dem Schadenzauber zugeordnet werden können, stellt er nun Heilung und Wahrsagung als zentrale Funktionen der Magie heraus.[420] Der Einschluss von Astrologie und Divination in den Magiebegriff im Übergang zur Kaiserzeit spiegelt laut Lotz das Selbstverständnis der Menschen dieser Zeit wider, die ihre eigenen Interessen denen des Gemeinwohls nicht mehr unterordnen wollten.[421] Gegen die Magie als Heilmethode spricht sich Plinius allerdings vehement aus, da sie sich „das Wissen der wahren Medizin (*medicina*) anmaße und eigenes Unvermögen mit Religiosität wettzumachen glaube“.[422] Laut Graf

---

[413] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 45/46.
[414] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 34.
[415] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 32/33.
[416] Cato: De agricultura 160.
[417] Plinius: Naturalis Historia 28, 20.
[418] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 32/33.
[419] Plinius: Naturalis Historia 28, 19 und 28.
[420] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 51/52. Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 34.
[421] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 39.
[422] Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005, S. 34. Plinius: Naturalis Historia 30, 1-2.

versucht Plinius hier, ähnlich wie Frazer im 19. Jahrhundert, „seine zeitgenössischen Wertungen und Unterscheidungen auf eine Zeitachse“ zu projizieren, indem er eine Entwicklung der Magie aus jenen (unseriösen) Bereichen der Heilkunst, die „sich die Funktionen der wahren Medizin bloß“ anmaße, konstruiert. Plinius gibt des Weiteren an, dass die Magie auf Persien zurückzuführen sei[423] und stellt sie auf diese Weise als „etwas Fremdes, Nichtrömisches“ dar, das im italienischen Raum kaum von Bedeutung sei.[424]

Graf weist auf die Diskrepanz sowohl zwischen den Aussagen in Buch 28 und 30 der Historia Naturalis als auch zwischen der Auffassung des Plinius, Magie im Bereich des Heilwesens und der Divination zu verorten, und weiteren kaiserzeitlichen Quellen wie Zauberpapyri und Fluchtafeln hin, die weiterhin Schadenzauber und Liebeszauber als zentrale Elemente magischer Praxis erkennen lassen. Auch die Hälfte der zehn von Tacitus überlieferten Anklagen gegen Magie[425] richten sich gegen Schadenzauber, nur zwei gegen magische Divination, während die übrigen nicht näher umschrieben werden. Dies zeige laut Graf, dass „zur Lebzeit des Plinius der Schadenzauber in Rom blühte, auch wenn dieser ihn völlig aus seiner Darstellung im 30. Buch ausschließt“.[426]

Laut Graf bezeugt dieses Beispiel von Diskrepanz, dass der Magiebegriff auch in der römischen Antike nicht klar umrissen war: Während Tacitus durchgehend das Wort *veneficium* verwendet, um Praktiken aus dem magischen Bereich zu bezeichnen, scheint Plinius nicht sicher welche Praktiken unter dem Begriff *magia* subsumiert werden können. Er bezeichnet in seinem 30. Buch hauptsächlich divinatorische und heilerische Elemente, die auf fremde Wurzeln zurückgehen, mit diesem Wort. Erst im Laufe der Kaiserzeit, so Graf, sei durch die Gesetzgebung festgelegt worden, auch jene Praktiken unter den Begriff *veneficium* zu fassen, die nicht zum ursprünglichen römischen Konzept der Magie gehörten.[427] Eine einheitliche Definition des Magiekonzepts scheint also auch in der Antike nicht vorhanden gewesen zu sein. Stattdessen unterschied sich die Bedeutung von Autor zu Autor und war zeitlichen Veränderungen unterworfen.

---

[423] Plinius: Naturalis Historia 30,2.

[424] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 49/50.

[425] Tacitus: Annalen 4,22. 12, 22. 16,31.

[426] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 51/52.

[427] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 53.

3.3.2.2. Magie und Religion

Ebenso wie keine klar umrissenen und eindeutig formulierten Definitionen der Begriffe „Magie“ und „Religion“ weder in der Antike noch in der modernen Geschichtsforschung vorhanden sind, ist auch die Unterscheidung von Magie und Religion sowohl in der Forschung als auch in der Antike selbst nicht eindeutig festgelegt, um beide Konzepte voneinander abzugrenzen. Während einige Historiker der Ansicht sind, eine Unterscheidung sei klar erkennbar[428], halten andere eine klare Trennung der Konzepte nicht für zwingend notwendig und eher für problematisch[429]. Die historische Forschung hat einige Aspekte zur Unterscheidung hervorgebracht, die sinnvolle Abgrenzungskriterien darstellen, aber alle bisher nicht vollständig überzeugend sind.[430] Lambert gehört zu jenen Historikern, die eine klare Unterscheidung vornehmen. Seiner Ansicht nach wurde in der römischen Gesellschaft eine klare Grenze zwischen Religion und Magie gezogen: Während Religion erlaubt und autorisiert war, war jede Form von Magie verboten. Allerdings wurde dieses Verbot nicht in allen Teilen des Römischen Reiches und in jeder Epoche der römischen Herrschaft gleich stark durchgesetzt. In bestimmten Zeiträumen während der römischen Antike wurde dieses Verbot stärker umgesetzt als in den übrigen. So gründete Sulla eigens einen Gerichtshof, der Verbrechen im Zusammenhang mit Magie abhandeln sollte, während Augustus[431] anordnete, große Mengen von Zauberpapyri durch Feuer zu vernichten. Auch unter Nero und Claudius wurde hart gegen Magie durchgegriffen.[432] Luck gibt an, dass zudem unter den christlichen Kaisern der Spätantike streng gegen jede Form der Magie vorgegangen wurde.[433] Allerdings scheinen diese Zeitabschnitte, in denen hart gegen Zauberei und Magie vorgegangen wurde, in den meisten Fällen nur kurz angedauert zu haben und politisch motiviert gewesen zu sein.[434]

---

[428] Beispielsweise: Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004.
[429] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991.
[430] Luck, Georg: Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts, 2. Auflage, Baltimore 2006, S. 34. Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 5.
[431] Cassius Dio 56.25.5.
[432] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 75.
[433] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 60.
[434] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 75.

Eine verbreitete These zur Unterscheidung von Religion und Magie[435] besteht laut Luck und Kropp in der unterschiedlichen Herangehensweise an die Praktiken durch die gläubigen Menschen. Man vermutet im Rahmen dieser These, der Anhänger einer Religion würde sich vertrauensvoll und zuversichtlich dem Willen und Gutdünken seiner Gottheit verlassen, während ein Praktizierender der Magie die Gottheit durch magische Handlungen und okkultes Wissen in seinen Dienst zwinge.[436] Luck kritisiert diese Ansicht allerdings als grundsätzlich zu einfach gefasst, da auf diese Weise scheinbar nur zwei Extreme vorhanden seien, die sich nicht vermischten. Dieses sei aber durch die Quellen widerlegt, die besagten, dass sowohl innerhalb von Religion Verfluchungen stattfanden und Magier religiöse Liturgien durchführten. Er sagt also, dass eine so scharfe Trennung nicht möglich sei.[437] Graf merkt an, dass diese Art der Unterscheidung, dass sich nämlich ein Anhänger einer Religion, im Gegensatz zu einem Praktizierenden der Magie, vertrauensvoll dem Willen und Wirken einer Gottheit unterwerfe, stark christlich geprägt sei.[438] Obwohl Luck zugibt, dass religiöse Menschen sich ihren Gottheiten auf demütige und vertrauensvolle Art nähern, während der Magier versucht, göttliche Mächte mithilfe bestimmter Praktiken zu Handlungen zu zwingen, nimmt er dennoch auch in magischen Texten mitunter eine religiös gefärbte Stimmung wahr. Auch die Motive magischer Praktiken seien mit denen religiöser Rituale oft identisch: Gesundheit, Wohlstand und Wohlergehen. Während Religion allerdings keinen Schaden anrichten wollte, nahm der Magier die dunklen Aspekte in Kauf.[439] Versnel stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob es in der Antike überhaupt „eine vergleichbare Unterscheidung zwischen dem, was *wir* Magie und dem, was *wir* religiöses Gebet nennen“ gab.[440]

Luck führt einen seiner Meinung nach kaum beachteten Unterschied zwischen Religion und Magie an. Während Religion den Begriff der Sünde kenne, sei Magie völlig losgelöst davon und fände im Hier und Jetzt statt. Im Gegensatz zur Religion, die „als moralische

---

[435] Beispielsweise: Beth, Karl: Religion und Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag, Leipzig 1927.

[436] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 6. Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 27.

[437] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 6.

[438] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 19.

[439] Luck, Georg: Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts, 2. Auflage, Baltimore 2006, S. 34.

[440] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin und New York 2009, S. 3.

Instanz das Gute will und alle Sünden […] bekämpft“, widerspräche eine Verfluchung „eigentlich jedem religiösen Gefühl“.[441]

Eine weitere Unterscheidung besteht zudem im sozialen Aspekt. Während Rituale, die in eine Religion eingebettet waren, häufig tagsüber und in großen Gemeinschaften stattfanden, war der „Magier allein mit seinen Gottheiten“. Selbst bei den Festen der Mysterienkulte war eine Gemeinschaft an Mysten vorhanden. Zudem konnten Magie und offizielle Kulte im Alltag nicht immer streng voneinander getrennt werden. Magie konnte immer wieder auf bestimmte Rituale oder Gottheiten aus dem Bereich der Religion zurückgreifen und diese in ihre eigenen Praktiken integrieren.[442] Laut Lambert konnten auch aus einem offiziell anerkannten Kult geheime (und eventuell sogar verbotene) Praktiken entstehen, indem beispielsweise Heiligtümer als Aufbewahrungsorte für Fluchtafeln genutzt wurden.[443] Laut Tremel könnte ein und dieselbe Person sowohl magische Praktiken ausführen als auch an einem offiziellen Kult teilnehmen und somit beides in sich vereinen.[444]

Obwohl alle diese Gesichtspunkte ein grundlegendes Verständnis von den Unterschieden zwischen Magie und Religion vermitteln, können sie dennoch keine ausschließliche Grenze zwischen beiden Konzepten ziehen, wonach religiöse Phänomene eindeutig einer Seite zugeordnet werden. Die Abgrenzung der historischen Forschung scheint zudem, wie Graf anmerkte[445], stark von modernen christlichen Vorstellungen geprägt zu sein.

3.3.2.3. Magie in der Gesellschaft

Neben der Unterscheidung von Magie und Religion in der römischen Antike ist ein weiterer Aspekt von Interesse. Bei diesem handelt es sich um die Frage danach, ob die Menschen der römischen Kaiserzeit tatsächlich an die Wirkung magischer Praktiken glaubten und welcher Stellenwert der Magie aufgrund dessen in der Gesellschaft zukam. Laut Lambert waren Magier und Magie nämlich populär während der römischen Antike. In Ägypten wurden beispielsweise zahlreiche Zauberpapyri gefunden, die dies bezeugen, und es wird aufgrund dessen vermutet, dass berufsmäßige Magier hier eine ähnliche

[441] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 6/7.
[442] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 8/9.
[443] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 77.
[444] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 19.
[445] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 19.

gesellschaftliche Rolle spielten wie sonst nur religiöse Funktionäre.[446] Aus diesem Grund sei es laut Tremel zu einfach gedacht, Magie lediglich als „‘primitive […] Zauberei‘ oder ‚Verwesung antiker Religion‘“ anzusehen.[447]

Obwohl der ältere Plinius in seiner *Naturalis Historia* viele Zaubersprüche gesammelt hat, stellt er hier jedoch auch die Wirksamkeit von Magie in Frage. Er gibt an, dass weise Menschen nicht an die Wirkung von Zaubern glaubten, während die Mehrheit der Menschen zwar an sie glaubte, ihre Wirkung jedoch nicht spürte.[448] Laut Önnerfors verzichtete Plinius an dieser Stelle allerdings aus Rücksicht gegenüber seinem Vertrautem, dem Kaiser Vespasian, und seinem Thronfolger Titus auf kritischere Worte zur Magie.[449] Luck ist dagegen der Ansicht, Plinius habe trotz seiner Bildung und Belesenheit nicht recht gewusst, „was er glauben und was er ablehnen sollte“, da er auf der einen Seite berufsmäßige Magier kritisierte, aber auf der anderen Seite zugab, dass deren Rituale Wirksamkeit besaßen.[450] Auch Versnel spricht die Mehrdeutigkeit der Aussagen des älteren Plinius an, der sich zwar einerseits gegen den Glauben gebildeter Menschen an Magie aussprach, andererseits aber auch die Wirksamkeit von magischen Anwendungen beschreibt.[451] Diese Ambivalenz zeigt sich auch in der Aussage des älteren Plinius, dass jeder sich davor fürchte, Opfer einer Defixion zu werden.[452]

Dass der Glaube an Magie und insbesondere an Fluchtafeln in der Gesellschaft verankert war, zeigt zudem eine Inschrift[453], in der Jupiter Dank dafür ausgesprochen wird, eine Stadt und ihre politische Führung vor Unheil bewahrt zu haben, indem er dafür sorgte, dass eine gegen sie gerichtete Fluchtafel gefunden wurde und auf diese Weise wirkungslos gemacht werden konnte. Diese Inschrift zeigt, dass man anscheinend durchaus davon ausging, dass ein Fluchtäfelchen, so einfach und günstig es auch sein möge, dazu in der Lage wäre, das soziale Gefüge eines ganzen Ortes durcheinander zu

---

[446] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 75.

[447] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 19.

[448] Plinius: Naturalis Historia 28, 10.

[449] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 10.

[450] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 14/15. Plinius: Naturalis Historia 28, 85.

[451] Versnel, Hendrik S.: The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 105/106. Plinius: Naturalis Historia 30.1; 27.267; 28.29.

[452] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 73. Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 109. Plinius: Naturalis Historia: 28,4.

[453] CIL 11, 2, 4639.

bringen.[454] Gemeinsam mit den überlieferten Gesetze und Magieanklagen macht dieses Beispiel deutlich, „wie sehr der Schadenzauber als Bedrohung für das soziale Gefüge und folglich als straf- und prozeßwürdig empfunden wird“. Ohne eine kollektive Furcht vor Schadenzaubern und ihrer Wirkung sei nämlich eine Durchführung juristischer Maßnahmen gegen magische Praktiken und professionelle Magier von der Bevölkerung vermutlich als unsinnig wahrgenommen worden.[455]

Obwohl Lambert vermutet, dass Magie und der Gang zu einem Magier hauptsächlich ein Phänomen einfacher Menschen war, da der öffentliche Staatskult hauptsächlich aristokratische und sozial angesehene Menschen ansprach und beteiligte, sollte man seiner Ansicht nach dennoch nicht davon ausgehen, dass Magie ausschließlich in niederen sozialen Schichten praktiziert wurde.[456] Luck spricht sogar davon, dass die Form der Magie, die uns aus der Antike überliefert ist, lediglich in hochentwickelten Kulturen vorhanden sei und dass durchaus auch die gebildeten Menschen und die sogenannten Intellektuellen an Magie glaubten.[457]

Letztlich lässt sich mit Gager und Brown festhalten, dass der Glaube an und die Angst vor Magie vermutlich nicht nur in der römischen Kaiserzeit oder anderen kürzeren Zeitabschnitten der Vergangenheit vorhanden waren, sondern sich immer dann und dort zeigten, wo Unsicherheit und Konkurrenzdenken vorherrschten,[458] und die Menschen sich nicht anders zu helfen wussten als sich übersinnlichen Mächten zuzuwenden.

3.3.2.4. Magie und Fluchtafeln

Fluchtafeln werden sowohl in den antiken Texten als auch in der Geschichtsforschung immer wieder im Bereich der Magie eingeordnet oder als Form des Schadenzaubers bezeichnet.[459] Ausgehend von den vorgestellten Definitionsansätzen des Magiebegriffs

---

[454] Ogden, Daniel: Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook, 2. Auflage, Oxford 2009, S. 217.

[455] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 50 und 52.

[456] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 76.

[457] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 11.

[458] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 121/122.

[459] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 4.

können Fluchtafeln anhand mehrerer Gesichtspunkte als magisches Phänomen eingeordnet werden. Dennoch wird in der Forschung auch die Meinung vertreten, sie seien, zumindest zu einem Teil, ebenso gut als religiöses Phänomen zu deuten.

Ohne die Absicht zu haben, eine allgemeingültige Definition bieten zu wollen, subsumiert Wilburn mehrere Aspekte unter dem Begriff Magie in der Antike: Zum einen seien rituelle Handlungen und Worte mit der Absicht, Objekte zu manipulieren und spezifische Ergebnisse herbeizuführen, Grundlage der Magie. Zum anderen könnten Elemente unterschiedlicher religiöser Richtungen herangezogen werden. Zudem handele es sich bei magischen Praktiken um solche Handlungen, die im privaten oder persönlichen Umfeld stattfänden, auch wenn einzelne Aspekte davon im öffentlichen Raum ausgeübt werden könnten.[460] Ausgehend von dieser Definition scheinen Fluchtafeln die Kriterien zu erfüllen, ein magisches Ritual zu sein, da sich hier sowohl die Eigenschaften einer Fluchtafel nach Jordans Definition[461] wiederfinden als auch die Ablegung abseits der Öffentlichkeit widergespiegelt wird. Laut Kropp fanden Schadenszauber wie das Ritual der Fluchtafel nämlich „im Verborgenen und unter strenger Geheimhaltung“ statt.[462]

Es handelte sich beim Erstellen der Fluchtafel um keine öffentliche und offizielle Kulthandlung, sondern um eine am Rande der Legalität stehende Handlung, die im schlimmsten Fall den Tod des Gegners herbeiführen sollte.[463] Sie gehören daher laut Tremel in den Bereich der Schadenzauber, die „darauf abzielten, bestimmten Personen mittels Beschwörung von Unterweltsgöttern und Dämonen zu schaden“.[464] Auch Versnel sieht in den *defixiones* eine Form des Schadenzaubers, da er sagt, dass die Absicht hinter der Anfertigung und Durchführung eines Fluches negativ sei: Er diene dazu, einem Opfer auf magische Weise zu schaden, während der Urheber selbst nicht mit dem Schaden in Berührung komme.[465]

Laut Blänsdorf sind Fluchtafeln allerdings nicht einzig der Magie zuzuordnen. Gerade in den von Versnel abgegrenzten Gebeten um Gerechtigkeit sind seiner Ansicht nach deutlich religiöse Komponenten zu erkennen wie beispielsweise in der demütigen

---

[460] Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbour 2012, S. 15-20.

[461] Jordan, D.: A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 26, 1985, S. 151.

[462] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 46.

[463] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 46.

[464] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 12.

[465] Versnel, Hendrik S.: Two types of Roman Devotio, in: Mnemosyne 29, 1976, S. 370.

Ansprache der Gottheit. Allerdings sind die Gebete um Gerechtigkeit nicht immer deutlich von den übrigen Fluchtafeln zu unterscheiden, da sich ihre rituellen Begebenheiten und die Anrufungsformeln ähneln. Bei einigen der Fluchtafeln aus Mainz handelt es sich laut Blänsdorf daher „um Magie im Gewand der Religion“. Sie sind „ein Produkt des antiken Glaubens an die übernatürliche Fähigkeit von Worten oder Handlungen, mit denen Wirkungen auf Menschen wie auf Gottheiten zu erzielen sind“. Da die Mainzer Fluchtafeln im Rahmen des staatlichen Mater Magna Kultes entstanden, sagt Blänsdorf allerdings auch, es handele sich bei diesen Fluchtafeln um „Zeugnisse privater Religiosität im Rahmen eines staatlichen Kultes“.[466]

Ebenso wie eine klare Abgrenzung der Begriffe Religion und Magie ist auch die Subsumierung der Fluchtafeln unter eines der Konzepte kaum möglich. Während Fluchtafeln von der historischen Forschung in den Bereich des Schadenzaubers eingeordnet werden[467], muss sich im Folgenden zeigen, ob sie sich ebenfalls im Bereich der privaten Religiosität verorten lassen.

[466] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 19-23.

[467] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 4.

4. Fluchende und Verfluchte: Die Akteure

In diesem Kapitel geht es um die Beantwortung der Frage, wer im Kontext des Fluchtafelrituals als Urheber ausgemacht werden kann oder als Opfer eines Fluches direkt und namentlich auf der Tafel selbst genannt wird. Die Antwort auf diese Frage ist im Hinblick auf das Thema der Arbeit von großer Bedeutung, da sich auf diese Weise zeigt, ob es sich bei den Fluchtafeln auf personeller Ebene um ein Phänomen privater und individueller Religionsausübung handelt. Durch die Beschäftigung mit den Urhebern der Fluchtafeln soll untersucht werden, ob es sich bei diesen Menschen um private Personen handelt, die sich das Ritual der Fluchtafel zunutze machten, um individuell eine Verbindung mit einer übermenschlichen Macht herzustellen, und somit versuchten, durch übersinnliche Unterstützung eine Veränderung ihres persönlichen Lebens herbeizuführen. Gleichzeitig soll hinterfragt werden, ob bestimmte Bevölkerungsgruppen besonders als Zielgruppe dieses Rituals ausgemacht werden können und das Phänomen der Fluchtafeln primär von einem Geschlecht, einer Altersgruppe oder einer sozialen Gruppierung bevorzugt verwendet wurde. Die Beschäftigung mit den Opfern trägt ebenfalls zur Beantwortung der Frage bei, da die Urheber in vielen Fällen detailliertere Angaben zu den Namen, den Berufen und dem sozialen Status ihrer Opfer machten als über sich selbst. Man geht nämlich in der Forschung davon aus, dass die Urheber selbst demselben Umfeld entstammen, dem man ihre Opfer zuordnet.[468]

Man ist zudem vorherrschend der Meinung, dass es sich bei Fluchtafeln um ein sich über alle sozialen Schichten, Geschlechter und Altersgruppen erstreckendes Phänomen handelt.[469] Gestützt und unterstützt wird dies durch die zeitgenössische Aussage des älteren Plinius, der bemerkte, dass es sicherlich niemanden gäbe, der nicht fürchte, Opfer einer Fluchtafel zu werden.[470] Diese Annahme soll durch eine gründliche Untersuchung des Quellenmaterials überprüft werden. Dazu werden sowohl die auf den Täfelchen genannten Namen als auch weitere im Text enthaltene Informationen zu den erwähnten Menschen hinzugezogen. Bei dem in diesem Kapitel verwendeten Quellenmaterial handelt es sich hauptsächlich um die Täfelchen aus den größeren

[468] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, S. 5.

[469] Beipielsweise: Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 67. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 244/245.

[470] Plinius: Naturalis Historia 28.4.19.

Fundkomplexen in Bath, Uley, Hadrumetum, Karthago und Mainz. Aufgrund der größeren Anzahl von Fluchtafeln, die an jedem dieser Orte gefunden wurde, ist die Möglichkeit des Vergleichs der Täfelchen untereinander gegeben und statistische Angaben sind somit aussagekräftiger. Ergänzt werden diese Quellen durch das Heranziehen für den Kontext interessanter Einzelfälle.

Im Rahmen dieses Kapitels soll deutlich werden, ob es sich bei den Personen, deren Namen uns in den Texten der Fluchtafeln begegnen, um private, individuelle Menschen handelte, die eigenständig entweder eine Ritualhandlung durchführten oder aber in Auftrag gaben, um so mit göttlichen oder anderen übermenschlichen Mächten in Kontakt zu treten. Außerdem wird hinterfragt, welcher Bevölkerungsgruppe diese Menschen zugeordnet werden können. Dazu wird zunächst untersucht werden, wer für die materielle und rituelle Herstellung der Fluchtafeln verantwortlich war, um auf diese Weise zu klären, ob Hersteller und Urheber identisch waren oder ob die Urheber die Herstellung der Täfelchen lediglich in Auftrag gaben. Anschließend ist das Kapitel in zwei größere Abschnitte untergliedert, in denen zunächst die Urheber der Fluchtafeln in den Vordergrund gestellt werden und danach die Opfer näher betrachtet werden. Beide Gruppen werden auf Geschlecht, Alter und sozialen Hintergrund hin untersucht. Bei den Opfern erfolgt zudem ein eigenes Kapitel zu Tieren, die mit Hilfe von Fluchtafeln verletzt oder getötet werden sollten, da aus dem Umfeld der Wagenlenker viele Flüche gegen Pferde überliefert sind.[471] Zum Schluss werden die Ergebnisse dieses Kapitels kurz zusammengefasst.

4.1. Die Hersteller

Die Forschung hat bisher keine klare Antwort auf die Frage gefunden, ob die Texte auf den Fluchtafeln von den Urhebern der Flüche selbst geschrieben wurden oder ob diese Tätigkeit von Personen ausgeführt wurde, die beruflich magische Rituale durchführten und von den Urhebern dafür beauftragt wurden. Diejenigen Personen, die die Fluchtafeln entweder selbst verfassten oder aber in Auftrag gaben[472], und ihr sozialer und persönlicher Hintergrund werden im Anschluss an dieses Unterkapitel näher beleuchtet. An dieser Stelle geht es lediglich um die bis heute unbeantwortet gebliebene

[471] Beispielsweise: Kropp Nr. 11.2.1/9, 11.2.1/10 und 11.2.1/11.

[472] Im Rahmen dieser Arbeit werden diese Menschen als Urheber oder Verfasser bezeichnet, um sie von den möglicherweise nicht identischen Herstellern zu unterscheiden.

Frage[473], ob die Herstellung und das Beschreiben der Täfelchen und die anschließende rituelle Ablegung vom Urheber als Laien selbst oder von einem berufsmäßigen Magier ausgeführt wurde.

Bei der Frage nach den Herstellern der Fluchtafeln wird häufig das Schriftbild der Täfelchen als Argument gegen eine professionelle Beschriftung angeführt. Laut Gager variiere nämlich die Qualität der Schriftbilder auf den einzelnen Täfelchen von unbeholfen zu flüssig und gleichmäßig und diese Variation lasse sich sogar innerhalb derselben Fundorte wie beispielsweise den Fluchtafeln von Bath feststellen.[474] Auch Kropp weist auf diese große Anzahl unterschiedlicher Handschriften innerhalb derselben Fundkomplexe hin, die mitunter ungelenk und ungeübt erscheinen. Gerade diese ungeübt erscheinenden Schriftbilder bezeugen ihrer Ansicht nach nicht nur die mangelnde Schreibpraxis des Schreibers, sondern schließen „auch die Mitwirkung eines professionellen Magiers nahezu aus".[475] Auch Ogden ist der Meinung, dass insbesondere die Fluchtafeln, aus denen ersichtlich wird, dass der Schreiber kaum alphabetisiert war, nicht von professioneller Natur seien. In Bath seien, abgesehen von ein paar Täfelchen, die lediglich Namen enthielten und vermutlich zusammengehörten[476], keine zwei Täfelchen gefunden wurden, auf denen die gleiche Schrift verwendet worden sei.[477] Auch die Schriftbilder der Mainzer Täfelchen und der Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom variieren stark und wurden vermutlich einzeln und von den Urhebern selbst verfasst und hergestellt, da sich die Handschriften und das Format der Täfelchen stark unterscheiden.[478]

Neben dem Schriftbild sind auch die Formeln der Fluchtexte und Schreibfehler von Interesse, wenn die Frage nach den Herstellern der Täfelchen gestellt wird. Gager vermutet ausgehend von der Formelhaftigkeit vieler der Inschriften (insbesondere der

---

[473] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 53. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 54.

[474] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 4 und 32.

[475] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 54.

[476] Tab. Sulis Nr. 95 und 96.

[477] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 58/59.

[478] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 26. Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 229/230.

aus Bath), dass bestimmte textliche Vorgaben vorhanden gewesen seien, aus denen Formeln für Verfluchungen ausgewählt werden konnten. Diese Vorgaben wurden vermutlich von berufsmäßigen Magiern herausgegeben.[479] Tomlin vermutet ebenfalls, dass insbesondere die Täfelchen aus Bath, die längere Texte aufweisen, mit Hilfe von Kopiervorlagen zusammengestellt wurden.[480]

Auch Kropp geht von der Nutzung magischer Kopiervorlagen aus, die ihrer Ansicht nach durch fehlerhafte Abschriften nachgewiesen werden könnten. Allerdings geht sie aufgrund dieser Fehler davon aus, dass die Abschriften nicht ausschließlich von berufsmäßigen Herstellern durchgeführt wurden, sondern die Kopiervorlagen auch für Laien zugänglich waren und von ihnen genutzt wurden.[481] Ogden vermutet zudem, dass Schreibfehler nicht nur beim Abschreiben von Vorlagen entstanden sein müssten, sondern auch darauf hinweisen könnten, dass vor dem Schreiben des eigentlichen Täfelchens eine Vorschrift beispielsweise auf Wachs angefertigt wurde und die Fehler bei der Reinschrift entstanden. Für das Vorschreiben der eigentlichen Täfelchen spräche seiner Meinung nach, dass auf diese Weise die Art und Weise der Textanbringung (wie die Umkehrung bestimmter Worte oder Textteile) ausprobiert werden konnte und festgestellt werden konnte, welche Größe das tatsächliche Täfelchen schließlich haben würde.[482] Auch einige Fluchtäfelchen aus Mainz weisen Schreibfehler auf, die eher für eine nicht-professionelle Herstellung, sondern für ungeübte Schreiber sprechen.[483] Die übrigen sorgfältig und detailliert ausgeführten längeren Täfelchen aus Mainz sprechen ebenfalls gegen eine professionelle Herstellung, da diese Schreiber so vertraut mit dem Schreiben waren, dass sie vermutlich keine professionelle Unterstützung beim Verfassen der inhaltlich individuellen Texte benötigten.[484]

Die Textlänge und die Ausgestaltung der Täfelchen können als Argumente für professionelle Hilfe herangezogen werden. Für die handwerkliche Anfertigung eines

---

[479] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 4/5.

[480] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 99.

[481] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 56.

[482] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 56/57.

[483] DTM Nr. 18. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 147/148. DTM Nr. 9. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 113/114.

[484] Blänsdorf, Jürgen: The Social Background of the Defixion Texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 147.

Fluchtäfelchens in seiner materiellen Form waren vermutlich keine besonderen professionellen magischen Fähigkeiten nötig und die Beschaffung des Materials (Bleiplättchen und Schreibgerät) war auch ohne Hilfe eines berufsmäßigen Magiers möglich.[485] Bei der Ausgestaltung der Bleitäfelchen könnte allerdings professionelle Hilfe vorhanden gewesen sein. Während einfache Beschriftungen, die lediglich Eigennamen und einfache Formeln umfassen, auch von Laien angebracht werden konnten, scheint das Aufschreiben umfangreicherer Texte und die Anbringung magischer Elemente sowohl handwerkliches Geschick als auch spirituelle Kenntnisse über die Ansprache der entsprechenden Gottheit und die Verwendung bestimmter Zauberformeln und -symbole erfordert haben.[486] Die überlieferten Rezepte zur Herstellung von Fluchtafeln und weiteren Schadenzaubern könnten allerdings auch dafür sprechen, dass auch längere und umfangreicher gestaltete Fluchtafeln möglicherweise von Laien angefertigt wurden. Viele dieser Rezepte enthielten nämlich Angaben und Anleitungen, die laut Kropp für fachlich geübte Magier nicht notwendig gewesen wären und so Laien als Hilfe gedient haben könnten. Als Beispiele nennt sie Dokumente[487], in denen auf einen umsichtigen Umgang mit den Zaubersprüchen hingewiesen wird und geraten wird, sich selbst vor den Auswirkungen des Zaubers zu schützen. Berufsmäßigen Magiern, die tagtäglich Flüche dieser Art erstellten, seien solche Vorkehrungen selbstverständlich gewesen und ein zusätzlicher Hinweis sei unnötig gewesen.[488] Gerade weil die Ausführung magischer Handlungen in der Antike aber oft mit Komplikationen verbunden war, scheint es Ogden dennoch nicht unwahrscheinlich, dass es dem Urheber eines Fluchtäfelchens sicherer vorgekommen sei, dieses professionell herstellen zu lassen.[489]

---

[485] Ogden vermutet allerdings, dass die Täfelchen selbst nicht vom Urheber hergestellt wurden, sondern von Metallarbeitern, die bei ihrer Arbeit übrig gebliebene Metallreste zu Täfelchen formten und diese verkauften. Er geht nicht davon aus, dass es sich bei diesen um professionelle Magier handelte, da Bleitäfelchen nicht nur als Fluchtäfelchen dienten, sondern auch als einfache Schreibunterlagen und die Täfelchen daher nicht mit der Absicht erstellt wurden, um ausschließlich Fluchtafeln zu werden. Siehe: Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 57.

[486] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 53-55. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 55.

[487] PGM XXXVI 75/76 und PGM IV 2626-2629.

[488] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 56.

[489] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 57.

Für eine professionelle Herstellung sprechen laut Kropp außerdem schriftliche Hinweise auf den Täfelchen selbst, die bezeugen, dass das entsprechende Täfelchen in einer Werkstatt gefertigt wurde (*ex officina magica*).[490] Auch der Serienfund aus Hadrumetum in Nordafrika weist sowohl inhaltlich als auch formal und paläographisch so große Ähnlichkeiten auf, dass von der Herstellung dieser Täfelchen „in einer einzigen Schreibstube“ ausgegangen werden kann.[491]

Auch Platons Hinweis auf Zauberpersonal und Wanderprediger[492] wird als Beweis dafür angeführt, dass auch Fluchtafeln von jenem Personal hergestellt wurden. Da es laut Gager in den meisten Kulturen, nicht nur während der griechisch-römischen Antike, üblich gewesen sei, dass die Durchführung von Zauberritualen durch Spezialisten auf diesem Gebiet geschäftlich betrieben wurde, sei es schlüssig, auch bei der Herstellung von Fluchtafeln von professionellen Magiern auszugehen.[493] Laut Kropp kann die Existenz solcher Prediger allerdings nicht für die Zeit der Entstehung der ersten lateinischen Fluchtafeln im Römischen Reich nachgewiesen werden, da erst ab dem ersten nachchristlichen Jahrhundert aus der „Ausweitung und Verschärfung der Strafverfolgung“ gegen fremde Magier und Astrologen auf deren Anwesenheit geschlossen werden könne. Insgesamt vermutet sie professionelles Zauberpersonal hauptsächlich im nordafrikanischen Bereich und sieht hier außerdem einen Zusammenhang zwischen der Anwesenheit von Zauberpersonal und der Entwicklung zu komplexeren Inschriften auf den Täfelchen im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert.[494]

Aufgrund der Quellenlage, die nicht eindeutig auf das Vorhandensein von professionellen Herstellern hinweist, und fehlender Kenntnisse zur genauen Entstehungsweise der einzelnen Fluchtafeln[495] können derzeit nur Vermutungen angestellt werden und keine endgültigen Aussagen zu den Herstellern der Täfelchen gemacht werden. Daher soll an dieser Stelle die in der Forschung überwiegend vertretene Schlussfolgerung unterstützt werden, dass die lateinischen Fluchtafeln

---

[490] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 55.

[491] Kropp, Amina: Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen „defixiones“ aus Hadrumetum, in: MHNH 4, 2004, S. 64.

[492] Platon: Nomoi XI 933 A. Platon: Politeia II 364 B-E.

[493] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 4.

[494] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 52 und 55.

[495] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 60.

vermutlich je nach Situation teilweise professionell verfasst, teilweise aber auch von den Fluchenden selbst hergestellt wurden[496], bis zukünftige Neufunde aussagekräftiger Quellen möglicherweise nähere Rückschlüsse zulassen.

4.2. Die Urheber

Als Urheber der Täfelchen sind diejenigen Menschen zu verstehen, die für die Erstellung und das Vorhandensein des Täfelchens verantwortlich sind, ob sie dieses nun selbst herstellten oder herstellen ließen.[497] An dieser Stelle sollen die Urheber selbst in den Fokus genommen werden, ob sie die Fluchtafel nun selbst gestalteten und deponierten oder diese in Auftrag gaben, da sie in jedem Fall die Urheber waren, ohne die die Fluchtafeln nicht entstanden wären.

Die Namen dieser Urheber der Fluchtafeln sind nur in seltenen Fällen auf dem Täfelchen zu finden. Bereits früh nannte Jevons als Grund dafür, dass diese Menschen nicht riskieren wollten, dass der Zauber auf sie zurückfiel.[498] Lediglich in zwei Kategorien wurden die eigenen Namen regelmäßig zur eindeutigen Identifizierung der eigenen Person angegeben: in den Gebeten um Gerechtigkeit und in Liebeszaubern. In beiden Arten von Fluchtafeln sollte es nämlich nicht zu Verwechslungen bei der Person des Urhebers kommen.[499]

Gerade weil die meisten Fluchtafeln nicht mit dem Namen des Urhebers versehen sind, ist es schwierig, die Täfelchen eindeutig zuzuordnen. Dennoch sollen an dieser Stelle die vorhandenen Informationen zusammengetragen werden und versucht werden zu zeigen, welche Art Mensch als Verfasser von lateinischen Fluchtafeln nachgewiesen werden kann und ob es sich bei diesen Menschen um Privatpersonen handelte. Dabei soll ein besonderes Augenmerk auf das Geschlecht, das Alter, die soziale Herkunft und den Beruf gelegt werden. Auf diese Weise soll aufgezeigt werden, welche Menschen der

---

[496] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 5. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 100. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 60.

[497] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 95.

[498] Jevons, F.B.: Graeco-Italian Magic, in: Marett, Robert Ranulph: Anthropology and the Classics. Six Lectures delivered before the University of Oxford, Oxford 1908, S. 110.

[499] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 63.

römischen Kaiserzeit zu dieser Form religiöser Praxis und religiösen Vorstellungen neigten.

4.2.1. Geschlecht

Da die Urheber von Fluchtafeln nur selten ihre eigenen Namen auf den Täfelchen angaben, ist es in den meisten Fällen nicht möglich, eine geschlechtliche Einordnung des Urhebers eines Täfelchens vorzunehmen. Dennoch sind einige Namen vorhanden, insbesondere aus dem Bereich der Gebete um Gerechtigkeit und der Liebeszauber. Außerdem kann trotz der fehlenden Namen in einigen Fällen aus dem Kontext heraus geschlossen werden, welchen Geschlechts der Urheber war.[500]

Ogden stellt fest, dass es in der antiken Literatur häufig Frauen sind, die mit Magie und Verfluchungen in Verbindung gebracht werden, obwohl er vermutet, dass es im Bereich der Fluchtafeln hauptsächlich Männer gewesen zu sein scheinen, die diese Form des Rituals verfassten oder in Auftrag gaben. Man solle laut Ogden also nicht davon ausgehen, dass beispielsweise Liebeszauber, wie die Literatur impliziert, lediglich von Frauen verfasst wurden. Die derzeitige Quellenlage spräche nämlich dafür, dass die meisten der bisher gefundenen Fluchtafeln, auch innerhalb dieser Kategorie, von Männern verfasst wurden. Als mögliche Gründe für die überwiegende männliche Urheberschaft führt er an, dass Frauen seltener Zugang zu den Materialien hatten, die für die Herstellung von Fluchtafeln nötig waren, dass sie nicht ausreichend alphabetisiert waren, um selbst Täfelchen zu verfassen oder dass sie nicht über die finanziellen Mittel verfügten, um die Täfelchen professionell herstellen zu lassen.[501] Gager ist dagegen der Meinung, dass es bezüglich des Geschlechts überhaupt keine Unterschiede im Umgang mit Fluchtafeln gegeben habe und diese von Männer und Frauen gleichermaßen genutzt wurden.[502]

Im Folgenden soll anhand der Fluchtafeln aufgezeigt werden, wie sich die Geschlechterverteilung im Bereich der Urheber von Fluchtafeln gestaltet. Dazu sollen nicht nur die wenigen vorhandenen Namen hinzugezogen werden, sondern auch untersucht werden, aus welchen inhaltlichen Anhaltspunkten man auf die Bestimmung

---

[500] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 63.

[501] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 62-64.

[502] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 119.

eines bestimmten Geschlechts als Urheber schließen kann. Auf diese Weise soll versucht werden, die Person des Urhebers einzelner Fluchtafeln näher herauszuarbeiten und überprüft werden, ob dieses Ritual tatsächlich häufiger von Männern verwendet wurde als von Frauen oder ob sich hier keine Unterschiede feststellen lassen.

4.2.1.1. Frauen als Urheber von Fluchtafeln

Bei den Fluchtafeln, die nachweislich von Frauen verfasst oder in Auftrag gegeben wurden, handelt es sich um eine der wenigen antike Quellen, in denen die Frauen selbst zu Wort kommen. Abgesehen von den Fragmenten der Werke der griechischen Dichterin Sappho und einer geringen Anzahl von Briefen sind laut Ogden nur wenige Worte von Frauen überliefert, die nicht von Männern wiedergegeben oder von ihnen gefiltert wurden. Allerdings warnt er davor, die Worte auf den von Frauen verfassten Fluchtafeln als direkte Worte dieser Frauen zu verstehen, da es sich bei vielen der Texte um formelhafte Formulierungen handelte, die nach Vorlagen aufgeschrieben worden sein könnten. Die freier verfassten Texte könnten zudem mit Hilfe von männlichen professionellen Fluchtafel-Herstellern verfasst worden sein.[503]

Einem Täfelchen aus Wilten-Veldidena, das zu den Gebeten um Gerechtigkeit gezählt wird, ist eindeutig anhand des Namens *Secundina* einer Frau zuzuordnen. Laut Graßl sei dieses Täfelchen aufgrund der Namensnennung „ein schönes Beispiel für die Alphabetisierung auch der weiblichen Bevölkerung“. Allerdings gibt er zu bedenken, dass nicht zu rekonstruieren ist, ob der Text von *Secundina* selbst verfasst und auf dem Täfelchen angebracht oder lediglich von ihr in Auftrag gegeben wurde.[504] Blänsdorf dagegen ist sich sicher, dass Frauen in der Antike durchaus über die Fähigkeit des Schreibens verfügten. Dies sei beispielsweise durch archäologische Funde wie Schreibwerkzeuge als Grabbeigaben belegt. Ihre alleinige Urheberschaft sei daher nicht auszuschließen.[505] Auch laut Gager waren Frauen Verfasser von Fluchtafeln. Dies wird seiner Aussage nach besonders in den Liebeszaubern und den Gebeten um Gerechtigkeit deutlich. Insbesondere den Bereich der Liebeszauber hält er für einen Bereich, in dem auch Frauen in der Antike selbstverantwortlich versuchten, ihr Leben zu

[503] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 62.

[504] Graßl, Herbert: Neue Gedanken zur Fluchtafel von Wilten-Veldidena, in: Haider, Peter W. (Hrsg.): Akten des 6. Österreichischen Althistorikertages, 21.-23.11.1996, Institut für Alte Geschichte der Universität Innsbruck, Innsbruck 1998, S. 69/70.

[505] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 63.

verändern und zu verbessern, indem sie selbst Fluchtafeln verfassten oder in Auftrag gaben.[506]

Auch wenn das Geschlecht des Verfassers von Fluchtafeln nicht immer aus dem Namen geschlossen werden kann, weil dieser in den meisten Fällen nicht angegeben wurde, kann dennoch in einigen Fällen aus dem Kontext heraus davon ausgegangen werden, dass es sich bei den Verfassern um Frauen handelt.[507] Ein Beispiel für die aus dem Kontext erschlossene weibliche Urheberschaft sind die Täfelchen aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum. Bei den Mainzer Fluchtafeln kann aufgrund der im Text enthaltenen Informationen bei zwei Tafeln mit großer Sicherheit von weiblicher Urheberschaft ausgegangen werden.[508] Auch ohne Namensnennung, kann der Urheber einer der Tafeln als Frau identifiziert werden, da sie im Text von ihrem Gatten spricht.[509] Bei der anderen Tafel[510] geht Blänsdorf von der Urheberschaft mehrerer Frauen aus, die eine weitere Frau wegen des Diebstahls von Gewandspangen verfluchten. Er vermutet, dass es sich bei diesen Spangen um Gegenstände handelt, die sich für gewöhnlich im Besitz von Frauen befanden.[511]

In einigen Fällen nennen Frauen ihren eigenen Namen dennoch explizit im Rahmen des Fluchtextes und lassen so eine eindeutige Identifizierung weiblicher Urheberschaft zu. Dies ist häufig in der Kategorie der Gebete um Gerechtigkeit der Fall. Eine Frau aus Uley nennt beispielsweise nicht nur ihren Namen auf ihrem Täfelchen, sondern fügt hinzu, dass sie eine Frau sei: *Saturnina muliere.*[512] In Bath wurden mehrere Täfelchen gefunden, bei denen von weiblicher Urheberschaft ausgegangen werden kann. In fünf der Täfelchen wird der Name der Verfasserin genannt. [513] In zwei dieser Fälle geht es darum, dass den Urheberinnen Silber gestohlen wurde. Eine Frau namens *Arminia* erbittet von der Göttin *Sulis* Rache für einen Diebstahl von zwei Silbermünzen durch

---

[506] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 79 und 120.

[507] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 63.

[508] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 200.

[509] DTM Nr. 3.

[510] DTM Nr. 1.

[511] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 63.

[512] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113-130, tablet 2. Kropp Nr. 3.22/3.

[513] Tab. Sulis Nr. 54, 59, 60, 61, 97.

einen ihr bekannten Dieb namens *Verecundinus*.[514] *Basilia* dagegen beklagt den Diebstahl eines Silberrings. Sie wendet sich an den Gott Mars und übergibt diesem den gestohlenen Ring im Gegenzug zur Rache an dem nicht namentlich genannten Dieb.[515] Im dritten Fall wurde *Lovernisca* von einem unbekannten Dieb ein Umhang gestohlen. Dieser Name scheint keltischen Ursprungs zu sein.[516] In einem weiteren Täfelchen klagt eine Frau namens *Oconea* den Diebstahl einer Pfanne an.[517] Das fünfte Täfelchen enthält neben dem vermutlich keltischen Namen *Enica* keine weiteren Erklärungen zur Entstehung des Gebets um Gerechtigkeit.[518] In weiteren Täfelchen aus Bath tauchen Frauennamen in Zusammenhang mit Namenslisten auf.[519] Hierbei scheint es sich aber nicht um die Namen von Urhebern zu handeln, sondern um Namen von Personen, die möglicherweise als Diebe in Frage kamen.[520]

Auch in Liebeszaubern tauchen Frauen als Urheber auf und nennen in vielen Fällen ihre eigenen Namen. Aus Hadrumetum ist ein Liebeszauber vorhanden, in dem eine Frau namens *Septima* darum bittet, dass ein Mann namens *Sextilius* in Liebe für sie entbrennen möge.[521] In Karthago können zudem möglicherweise drei Prozessflüche auf Frauen zurückgeführt werden. Es fallen die Namen *Atlosa*[522], *Isperata*[523] und *Cleopatra*[524]. Bei keiner der drei Täfelchen ist aber eindeutig zu erkennen, dass es sich bei diesen Namen um die Urheberinnen handelt.

Es zeigt sich also, dass Frauen durchaus als Urheber von Fluchtafeln auftraten. Sowohl in den Gebeten um Gerechtigkeit aus Bath, Uley und Mainz können Frauen als Urheberinnen nachgewiesen werden. Auch in Liebeszaubern treten sie als Urheberinnen auf. Möglicherweise wurden außerdem drei Prozessflüche aus Karthago von Frauen verfasst. Lediglich als Urheber von Wettkampfzaubern konnten sie weder direkt noch kontextual nachgewiesen werden. In einem Fall aus Mainz wurde das Täfelchen vermutlich von zwei Frauen gemeinsam verfasst.

---

[514] Tab. Sulis Nr. 54.
[515] Tab. Sulis Nr. 97.
[516] Tab. Sulis Nr. 61. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 192.
[517] Tab Sulis Nr. 60.
[518] Tab. Sulis Nr. 59, Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 190.
[519] Beipielsweise: Tab. Sulis Nr. 3, 9, 51, 98.
[520] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 95.
[521] Kropp Nr. 11.2.1/8.
[522] Kropp Nr. 11.1.1/5.
[523] Kropp Nr. 11.1.1/6.
[524] Kropp Nr. 11.1.1/34.

4.2.1.2. Männer als Urheber von Fluchtafeln

Ebenso wenig wie die Frauen nannten auch Männer ihre Namen nicht immer in den Texten der Fluchtafeln, die sie verfassten oder in Auftrag gaben, so dass auch hier in manchen Fällen nur aus dem Kontext auf eine männliche Urheberschaft geschlossen werden kann. In anderen Fällen dagegen nennen die männlichen Urheber ihre Namen explizit im Rahmen der Fluchtexte.

Obwohl sich nur drei von ihnen definitiv Männern zuordnen lassen, da die Urheber sich selbst hier namentlich nennen, ordnet Blänsdorf die meisten der Mainzer Fluchtafeln männlicher Urheberschaft zu.[525] In einem Fall verfluchen zwei Männer namens *Minicius Campanus* und *Martianus Armicus* zwei Männer mit militärischem Hintergrund.[526] In den beiden übrigen Täfelchen sind die Urheber *Arrus*[527] und *Verecundus*[528] zu finden. In einem weiteren Täfelchen wird das Opfer vom Urheber namentlich genannt und als Gegner bezeichnet, so dass man auch hier im Urheber einen Mann vermuten kann.[529] Bei vierzehn weiteren Täfelchen kann die männliche Urheberschaft nur vermutet werden und auch Blänsdorf kennzeichnet dies, indem er die männliche Urheberschaft im Rahmen einer Auflistung der Merkmale einzelner Fluchtafeln jeweils mit Fragezeichen versieht.[530]

Neun der Täfelchen aus Bath können auf männliche Urheber zurückgeführt werden, da ihre Namen auf den Täfelchen genannt werden.[531] Ein Mann namens *Docimedis*, dessen Name möglicherweise keltischen oder auch griechischen Ursprungs ist, fordert die Bestrafung eines unbekannten Diebes, der ihm seine Handschuhe gestohlen hat.[532] Weitere Männer, deren Namen vermutlich keltischen Ursprungs sind, sind *Docca*[533], *Deomiorix*[534] und *Cantissena*[535], dessen Namensendung –ssa auf eine keltische Herkunft

---

[525] DTM Nr. 18, 19 und 23.
[526] DTM Nr. 23.
[527] DTM Nr. 18.
[528] DTM Nr. 19.
[529] DTM Nr. 9. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 113/114.
[530] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 199/200.
[531] Tab. Sulis Nr. 5, 10, 31, 32, 34, 63, 66, 98, 99.
[532] Tab Sulis Nr. 5. Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 114.
[533] Tab. Sulis Nr. 34.
[534] Tab. Sulis Nr. 99.
[535] Tab. Sulis Nr. 63.

hinweist und auf den Namen *Cantius* zurückgeht.[536] Bei den übrigen Männern namens *Docilianus*[537], *Cilvilis*[538], *Exsuperius*[539], *Annianus*[540] und *Solinus*[541] scheinen die Namen römischen Ursprungs zu sein. Lediglich *Solinus* leitet sich möglicherweise vom Namen der Göttin *Sulis* ab.[542] Ebenso wie Frauennamen tauchen auch Männernamen auf den Täfelchen in Bath in Form von Namenslisten auf.[543] Bei diesen handelt es sich wohl ebenfalls um Listen der als Diebe in Frage kommenden Menschen und nicht um die Urheber der Täfelchen.[544]

Aus Uley liegen vier Täfelchen vor, die auf eine männliche Urheberschaft zurückgeführt werden können. In einem Fall wendet sich ein Mann namens *Biccus* wegen eines Diebstahls an die Gottheit *Mercurius*.[545] Auch *Docilinus* wendet sich an *Mercurius*, da die Fluchopfer seinen Tieren geschadet hätten.[546] Die anderen beiden Namen sind *Mintla Rufus*[547] und *Honoratus*[548], die jeweils einen Diebstahl beklagen. Zwei Täfelchen aus Uley enthalten Männernamen, die vermutlich Urhebern gehörten, allerdings nicht eindeutig zuzuordnen sind.[549]

In Hadrumetum lässt sich bei einem Täfelchen aus dem Zusammenhang schließen, dass es sich um einen männlichen Urheber handelt, da er auf einem Täfelchen einen Liebeszauber und einen Wettkampfzauber verbindet, bei dem er die Liebe einer Frau erbittet und gleichzeitig verhindern will, dass ihn ein Konkurrent im Wagenrennen überholt.[550] Bei den weiteren Liebeszaubern aus Hadrumetum kann ebenfalls aus dem Zusammenhang davon ausgegangen werden, dass es sich bei den Urhebern um Männer handelt, obwohl sie ihre Namen nicht angeben, da es sich bei den Opfern namentlich um Frauen handelt und die Urheber angeben, dass sich die Opfer von anderen Männern

---

[536] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 196.
[537] Tab. Sulis Nr. 10.
[538] Tab. Sulis Nr. 31.
[539] Tab. Sulis Nr. 66.
[540] Tab. Sulis Nr. 98.
[541] Tab. Sulis Nr. 32.
[542] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 150/151.
[543] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 3, 4, 9, 17.
[544] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 95.
[545] Kropp Nr. 3.22/5.
[546] Kropp Nr. 3.22/16.
[547] Kropp Nr. 3.22/22.
[548] Kropp Nr. 3.22/29.
[549] Kropp Nr. 3.22/27 und 3.22/39.
[550] Kropp Nr. 11.2.1/3.

fernhalten sollen.[551] Lediglich in einem dieser Liebeszauber gibt der Urheber seinen Namen *Oppius* an.[552]

Ein Liebeszauber aus Karthago stammt eindeutig von einem Mann, da dieser seinen Namen *Successus* nennt. Er spricht von sich selbst in der dritten Person.[553] Dasselbe gilt für einen Mann namens *Martialis*.[554] Ein weiteres Täfelchen stammt vermutlich ebenfalls von einem Mann, der allerdings nicht namentlich genannt wird. Da er aber im Rahmen seines Liebeszaubers sein Opfer mit „sie" umschreibt, kann von männlicher Urheberschaft ausgegangen werden.[555]

Bei der Untersuchung der Täfelchen auf das Geschlecht der Urheber hin wurde deutlich, dass sowohl Frauen als auch Männer Fluchtafeln verfassten. In allen Kategorien von Fluchtafeln und an allen Fundorten der größeren Fundkomplexe konnten Täfelchen nachgewiesen werden, die von Männern verfasst wurden. In vielen Fällen überwiegen die Zahlen der Täfelchen, die auf männliche Urheberschaft zurückgeführt werden können, jedoch gegenüber denen mit weiblicher Urheberschaft.

4.2.2. Alter

Auch das Alter könnte dazu beitragen, die Identität der Urheber von Fluchtafeln näher einzugrenzen. In keiner Fluchtafel wird das Alter eines Urhebers jedoch explizit genannt. Dennoch kann aus dem inhaltlichen Zusammenhang der Texte entnommen werden, dass es sich bei den Urhebern um erwachsene Menschen handelt.

Die Täfelchen, die Gebete um Gerechtigkeit enthalten und die gestohlenen Dinge auflisten, geben Hinweise auf das Erwachsenenalter, da es sich bei diesen Gegenständen zumeist um Dinge handelt, die vermutlich erwachsenen Menschen gehörten. Dazu gehören beispielsweise Kleidung[556], Schmuckstücke[557], Geldbeträge[558] und landwirtschaftliches oder häusliches Gerät[559]. Auch die Wettkampfzauber, die sich gegen Wagenlenker und ihre Pferde richten, und die Prozessflüche gegen gerichtliche Gegner lassen aus dem inhaltlichen Zusammenhang auf erwachsene Urheber schließen. Obwohl die Urheber in diesen Fällen nicht namentlich genannt werden, kann doch davon

[551] Beispielsweise: Kropp Nr. 11.2.1/35.
[552] Kropp Nr. 11.2.1/5.
[553] Kropp Nr. 11.1.1/13.
[554] Kropp Nr. 11.1.1/17.
[555] Kropp Nr. 11.1.1/16.
[556] Tab. Sulis Nr. 5, 10, 32, 43, 61, 62, 63, 65.
[557] Tab. Sulis Nr. 15, 97.
[558] Tab. Sulis Nr. 8, 34, 54, 98.
[559] Tab. Sulis Nr. 31, 44, 66, 99.

ausgegangen werden, dass sie in demselben Alter wie ihre Opfer waren. Ein Liebeszauber aus dem heutigen Bad Kreuznach gibt Hinweise auf eine Eheschließung, was darauf hinweist, dass es sich bei den Akteuren dieses Täfelchens zumindest um Menschen im heiratsfähigen Alter handelt.[560]

Obwohl man also davon ausgehen kann, dass es sich bei den Urhebern um erwachsene Menschen gehandelt hat, kann diese Annahme nicht mit expliziten Hinweisen aus den Fluchtafeln selbst belegt werden. Auch weitere Eingrenzungen auf bestimmte Altersgruppen innerhalb des Erwachsenenalters sind damit unmöglich.

4.2.3. Sozialer Hintergrund

Laut Tremel „kennzeichnete der Glaube an das Übernatürliche alle sozialen Schichten der Alten Welt in ausgeprägter Weise“[561] und laut Gager wurden Fluchtafeln nicht nur von ungebildeten oder abergläubischen Unterschichten verwendet, sondern von Menschen aller Gesellschaftsschichten, selbst aus höchsten politischen und aristokratischen Kreisen. Der Glaube an Fluchtafeln und die Akzeptanz ihrer Anwendung und Wirkung war seiner Ansicht nach in allen Schichten vorhanden.[562] An dieser Stelle sollen diese Annahmen überprüft werden. Dazu sollen die Texte der Fluchtafeln sowohl auf Hinweise bezüglich der sozialen Stellung der Urheber innerhalb der Gesellschaft als auch bezüglich möglicher Berufsbezeichnungen hin untersucht werden. Auch soll gefragt werden, ob anhand der vorhandenen Informationen auf die ethnische Herkunft der Urheber geschlossen werden kann.

4.2.3.1. Soziale Stellung

Unterschiedliche Merkmale können herangezogen werden, um die soziale Stellung der Urheber der Täfelchen zu bestimmen. Sowohl direkte Hinweise auf den Täfelchen als auch inhaltliche Informationen aus dem Kontext der Texte und äußerliche Textmerkmale wie Fehler und Schrift lassen hierzu Rückschlüsse zu.

Ein Kriterium, das zur Bestimmung der sozialen Stellung der Urheber herangezogen wird, sind die Namen, die genannt werden. Die Namen auf den Täfelchen aus Bath weisen laut Ogden auf eine Herkunft der Verfasser aus einfachen Verhältnissen hin.

---

[560] Kropp Nr. 5.1.4/7.

[561] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 11.

[562] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 119.

Keiner der Urhebernamen zeige nämlich die Merkmale der *tria nomina*, die auf eine Herkunft aus Kreisen römischer Bürger hindeuten könnte.[563] Obwohl Castritius darauf aufmerksam macht, dass die Dreinamigkeit im Alltag nicht konsequent angewandt wurde, sondern Personen hier auch durchaus mit nur einem ihrer drei Namen angesprochen wurden[564], ist es unwahrscheinlich, dass in diesen Täfelchen aus Bath nur einer der drei Namen verwendet wurde, da der Urheber des Fluches vermutlich eine möglichst präzise Darstellung erreichen wollte, damit der Inhalt des Täfelchens auf diese Weise unbedingt der richtigen Person zugeordnet werden konnte. Tomlin verglich zudem die auf den Täfelchen aus Bath genannten Urhebernamen mit den Namen, die auf anderen Inschriften aus der Region, beispielsweise auf Altären und Grabsteinen, gefunden wurden. Bei diesen Namen handelt es sich hauptsächlich um solche von römischen Bürgern, unter anderem beispielsweise Soldaten, Legionäre und einen Priester. Auf den Fluchtafeln dagegen finden sich keine dieser Namen römischer Bürger, sondern solche mit vermutlich keltischen Wurzeln und an römische Namen angelehnte lateinische Namen.[565] Im Gegensatz zu den Urheber britischer Täfelchen, die aus einfachen sozialen Verhältnissen zu stammen scheinen, könnten die meisten Urheber der Mainzer Fluchtafeln aufgrund der Namen, die bis auf wenige Ausnahmen römisch sind, der römischen Oberschicht zugeordnet werden.[566]

Ein weiterer Aspekt, der die soziale Stellung der Urheber, aufzeigen kann, sind die Anliegen, die zur Entstehung der Täfelchen führten. Die im Rahmen der Gebete um Gerechtigkeit sowohl aus Bath und Uley als auch aus Mainz vermerkten Gegenstände, die den Urhebern gestohlen wurden, können beispielsweise Hinweise zur wirtschaftlichen Lage der Urheber geben.[567] Bei den Gütern, die einem Diebstahl zum Opfer fielen, handelt es sich zumeist um kleine tragbare Gegenstände und nicht um größere Besitztümer. So wurden in Bath beispielsweise Haushaltsgeräte wie Pfannen gestohlen. Zudem wurden Münzen oder in wenigen Fällen auch Schmuckstücke

---

[563] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 68.

[564] Castritius, Helmut: Das römische Namensystem. Von der Dreinamigkeit zur Einnamigkeit?, in: Geuenich, Dieter/Haubrichs, Wolfgang/Jarnut, Jörg (Hrsg.): Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen, Berlin/New York 1997, S. 32/33.

[565] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 96.

[566] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 21.

[567] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, DTM Nr. 17. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 74.

entwendet. Bei den gestohlenen Münzen aus Bath handelt es sich um sehr niedrige Beträge, was darauf schließen lässt, dass der Verfasser aus einem finanziell schwächeren sozialen Umfeld stammte.[568] Laut Blänsdorf stammen die Urheber der Mainzer Fluchtafeln aufgrund des Diebesgutes auch aus höheren Schichten der Bevölkerung. So werden in einem der Täfelchen eine größere Summe Geld und goldene Ringe zurückverlangt, die gestohlen wurden, was auf eine bessere finanzielle Situation der Urheber hinweisen könnte.[569]

Bei einigen der gestohlenen Objekte handelt es sich um Kleidungsstücke für den Gebrauch außer Haus. Es ist auch ein Kleidungsstück darunter, dessen Verwendung unklar ist, welches aber vermutlich beim Verlassen der Bäder getragen wurde, sowie eine Pferdedecke. Diese könnte laut Tomlin als Sitzunterlage in den Bädern verwendet worden sein, da es seiner Ansicht nach unwahrscheinlich sei, eine Pferdedecke zu stehlen, das Pferd allerdings zurückzulassen. Beide Fälle unterstützen seine Vermutung, dass die Kleidungsstücke gestohlen wurden, während sich ihre Besitzer in den Badehäusern befanden. Auch die Schmuckstücke könnten in diesem Zusammenhang gestohlen worden sein.[570] Ogden vermutet ebenfalls, dass es sich bei den meisten gestohlenen Gütern um Dinge handelt, die in den Bädern abhandenkamen.[571]

Da es keine Schließfächer in den Badehäusern gab, waren die persönlichen Gegenstände während des Badevorgangs unbewacht, es sei denn, man bezahlte einen Aufpasser. Manche Badegäste verfügten über eigene Sklaven, die diese Aufgabe übernahmen, während solche, die keine Sklaven besaßen, einen Sklaven des Badehauses gegen Geld dafür engagieren konnten. Die Menschen, die im Badehaus bestohlen wurden und diesen Diebstahl nun durch Bitten an Sulis zu rächen versuchten, scheinen also jene gewesen zu sein, die weder über eigene Sklaven verfügten noch einen Badesklaven bezahlen konnten. Dies deutet laut Tomlin und Ogden ebenfalls auf ihre Zugehörigkeit zu weniger wohlhabenden Schichten hin.[572]

---

[568] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 79/80.
[569] DTM Nr. 7.
[570] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 80.
[571] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 68.
[572] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 68. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 81.

Ein Anliegen, das eher auf Urheber gehobener sozialer Schichten schließen lässt, ist laut Ogden ein Gerichtsprozess. Er vermutet, dass Prozessflüche in vielen Fällen von Menschen der Oberschicht verfasst oder in Auftrag gegeben wurden, da rechtliche Angelegenheiten in der Antike häufig eher in der Lebenswelt wohlhabender Menschen eine Rolle spielten.[573]

Auch die sprachlichen Eigenschaften der Fluchtexte könnten mögliche Rückschlüsse auf den sozialen Hintergrund der Schreiber zulassen. Allerdings ist man sich hier nicht einig wie beispielsweise Fehler gewertet werden sollten. Tremel weist zwar darauf hin, dass die Fluchtafeln aus Hadrumetum auffällig viele sprachliche und grammatikalische Fehler aufweisen. Dies müsse seiner Ansicht nach allerdings nicht notwendigerweise für eine Herkunft des Schreibers aus einem niedrigen sozialen Umfeld und mit geringen sprachlichen Fähigkeiten sprechen, da solche Fehler durchaus auch in offiziellen Urkunden auftauchen konnten.[574] Auch laut Adams sprechen sprachliche Fehler in den Texten nicht unbedingt für eine Urheberschaft durch ungebildetere Menschen.[575] Blänsdorf dagegen führt sowohl den umfangreichen und individuellen Text als auch die flüssige Schrift der beiden Täfelchen DTM 1 und DTM 2 als Begründung dafür an, dass diese mit großer Sicherheit von Personen mit hoher Bildung und ohne Hilfe eines Schreibers verfasst wurden.[576]

Dass auch Menschen wenig wohlhabender sozialer Schichten Fluchtafeln in jedem Fall problemlos verwenden konnten, zeigt sich laut Ogden daran, dass Fluchtafeln selbst preiswert herzustellen waren. Obwohl nicht alle Fluchtafeln lediglich aus Blei hergestellt wurden, war Blei in der Antike ein günstig zu erhaltenes Material. Auch das Verfassen der Zaubertexte durch professionelle Magier scheint günstig gewesen zu sein. Ogden vermutet jedoch, dass wohlhabendere Menschen mehr für diese Dienste bezahlten als ärmere.[577] Eine schlechtere wirtschaftliche Situation hat die Menschen also wohl nicht davon ausgeschlossen, diese Ritualform zu verwenden.

---

[573] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 69.

[574] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 50.

[575] Adams, James N.: British Latin: The Text, Interpretation and Language of the Bath Curse Tablets, in: Britannia 23, 1992, S. 24.

[576] Blänsdorf, Jürgen: Die Kunst des Schreibens und die Entwicklung der Schriftformen am Beispiel der *defixionum tabulae* von Mainz und der lateinischen Papyrustexte des 1./2. Jahrhunderts, in: Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015, S. 37/38.

[577] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 68/69.

Es zeigt sich, dass es schwierig ist, die soziale Stellung der Urheber eindeutig festzustellen, da man diese lediglich anhand von Indizien und aus dem Kontext heraus rekonstruieren kann und sich nicht auf direkte Aussagen innerhalb der Fluchtexte stützen kann. Aufgrund der wenigen Vermutungen, die zur sozialen Stellung der Urheber aufgestellt wurden, kann man sagen, dass dieses Ritual von allen gesellschaftlichen Schichten genutzt werden konnte und vermutlich auch wurde.

4.2.3.2. Beruf

Berufsbezeichnungen sind in den Texten der Fluchtafeln äußerst selten zu finden. Nur in einigen Fluchtafeln kann der Beruf der Urheber aus dem inhaltlichen Zusammenhang mit den Berufsbezeichnungen der Opfer erschlossen werden.

Ein Mainzer Fluchtäfelchen[578] richtet sich beispielsweise gegen Personen, die dem Heer angehörten. Man kann davon ausgehen, dass die beiden anderen Personen, deren Namen in dieser Fluchtafel im Nominativ auftauchen und vermutlich die Urheber des Täfelchens waren, untergebene Soldaten der Opfer waren.[579]

Tremel vermutet, dass es sich bei denjenigen Urhebern, die im Bereich der Wettkampfzauber Fluchtafeln verfassten, sowohl um fanatische Anhänger bestimmter Wagenlenker und Tierkämpfer handeln könnte, die den Gegnern ihrer Idole Schaden zufügen wollten, als auch um gegnerische Sportler selbst, die ihre Konkurrenz aus dem Weg räumen wollten. Dies zeige sich besonders in einer Fluchtafel aus Hadrumetum, in der der Verfasser deutlich sagt, dass das Opfer im Rennen nicht vor ihm ins Ziel kommen solle.[580]

Die fehlenden Angaben von Berufen und gesellschaftlichen Titeln von Seiten der Urheber lassen darauf schließen, dass die Menschen die Fluchtafel als Privatperson im antiken Sinne erstellten und mögliche öffentliche Ämter oder Funktionen in diesem Zusammenhang keine Rolle spielten. Dies würde bedeuten, dass das Herstellen einer Fluchtafel bewusst im privaten Rahmen stattfand und demnach in den Bereich privater Religionsausübung fiele.

---

[578] DTM Nr. 23.

[579] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 159/160.

[580] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 54/55. Kropp Nr. 11.2.1/3.

4.2.3.3. Ethnische Herkunft

Bereits im Zusammenhang mit der Frage nach dem Geschlecht der Urheber wurde bei einigen Namensnennungen deutlich, dass es sich hierbei möglicherweise um keltische Namen handelt. So wurden *Docca*[581], *Deomiorix*[582] und *Cantissena*[583], dessen Namensendung –ssa auf eine keltische Herkunft hinweist und auf den Namen *Cantius* zurückgeht[584], als keltisch identifiziert. Auch in zwei der von Tomlin veröffentlichten Täfelchen aus Uley scheinen die Urheber keltischer Herkunft zu sein, da beide keltische Namen tragen: *Biccus* und *Cenacus*.[585]

Tomlin weist zwar auf die große Menge keltischer Namen auf den Fluchtafeln aus Bath hin, warnt aber dennoch davor, daraus direkt zu schließen, dass nur die Verfasser mit diesen Namen keltischen Ursprungs gewesen sein können. Auch römisch erscheinende Namen können sich aus keltischen Formen entwickelt haben und unter römischer Besatzung romanisiert worden sein. Zudem könnten auch Menschen keltischen Ursprungs ihren Nachkommen römische Namen gegeben haben. Es sei anhand der Namen (und auch generell) nicht strikt nach römischer und keltischer Bevölkerung zu trennen. Auch kann es sein, dass ein römischstämmiger Einwohner seinen Nachkommen romanisierte Formen keltischer Namen gegeben hat, ohne sich des keltischen Ursprungs bewusst gewesen zu sein.[586]

Auch Ogden weist auf einen keltischen Hintergrund vieler der Urheber der Täfelchen aus Bath hin. Dies lässt sich seiner Meinung nach nicht nur an den keltischen Namen, sondern auch an der Art und Weise der Falschschreibung lateinischer Vokale erkennen. Ein Täfelchen[587] scheint sogar in keltischer Sprache geschrieben zu sein, die in lateinische Buchstaben transkribiert wurde.[588]

---

[581] Tab. Sulis Nr. 34.
[582] Tab. Sulis Nr. 99.
[583] Tab. Sulis Nr. 63.
[584] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 196.
[585] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113-130, tablet 1 und 4.
[586] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 96/97.
[587] Tab. Sulis Nr. 14.
[588] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 68.

Grundsätzlich ist der ethnische Hintergrund der Urheber einzelner Täfelchen nicht eindeutig nachweisbar und lässt sich nur anhand der Namen und anhand der sprachlichen Fehler innerhalb der Fluchtexte vermuten, da die Urheber keine direkten Anspielungen auf ihre Herkunft machen.

4.3. Die Opfer

Wie zu Beginn des Kapitels dargelegt, sind den meisten Fluchtafeln, abgesehen von den Gebeten um Gerechtigkeit[589], deutlich mehr Informationen über die Opfer zu entnehmen als über die Verfasser oder Auftraggeber, da die Verfasser detailliertere Angaben zu den Namen, den Berufen und dem sozialen Status ihrer Opfer machten als über sich selbst. Während den Täfelchen selbst nur wenige Informationen über die Urheber entnommen werden können, werden die Menschen, gegen die sich die Flüche richten, zumeist nicht nur mit vollem Namen genannt, sondern auch ihre Untaten wie Diebstähle aufgezählt.

Obwohl es laut Ogden nicht selbstverständlich war, dass Menschen aus einer bestimmten sozialen Schicht notwendigerweise auch Fluchtafeln ausschließlich gegen Opfer aus derselben Schicht richteten, sondern auch Menschen mit einer völlig anderen gesellschaftlichen Herkunft verfluchen konnten[590], geht man dennoch im Allgemeinen davon aus, dass auch die Urheber selbst den Kreisen entstammen, denen man ihre Opfer zuordnen kann.[591] Aus diesem Grund soll an dieser Stelle untersucht werden, welche Menschen Ziel von Verfluchungen wurden und welche Informationen man über sie aus den Fluchtafeln selbst entnehmen kann. Dabei soll unter denselben Gesichtspunkten vorgegangen werden wie bei den Verfassern der Fluchtafeln. Auf diese Weise wird nicht nur zusätzlich die Person und soziale Herkunft der Urheber bestätigt, sondern auch die Richtigkeit der Aussage des Plinius überprüft, dass sich alle Menschen davor fürchteten Opfer von Fluchtafeln zu werden.[592]

Eine interessante Besonderheit sind die Fluchtafeln, die sich gegen Tiere und insbesondere Pferde in sportlichen Turnieren richteten und keine Menschen zum Ziel

---

[589] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 57.

[590] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 70/71.

[591] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, S. 5.

[592] Plinius: Naturalis Historia: 28,4.

hatten und ebenfalls der Vollständigkeit halber in diesem Kapitel Beachtung finden sollen.

4.3.1. Geschlecht

Laut Kropp lässt sich deutlich feststellen, dass Männernamen in den bis heute bekannten lateinischen Fluchtafeln bei Weitem überwiegen.[593] Diese Behauptung deckt sich mit den Ergebnissen aus der Untersuchung der Urheber, wo festgestellt wurde, dass die Anzahl der Männer leicht überwog.

Obwohl die Urheber von Fluchtafeln deutlich häufiger die Namen ihrer Opfer im Rahmen der Fluchtexte als ihre eigenen Namen angaben, sind dennoch nicht auf allen Täfelchen Opfernamen vorhanden. Ebenso wie bei der Untersuchung der Urhebernamen ist es auch hier in vielen Fällen nicht möglich, eine geschlechtliche Einordnung des Opfers eines Täfelchens anhand des Namens vorzunehmen. Dennoch kann auch hier trotz der fehlenden Namen in einigen Fällen aus dem Kontext heraus geschlossen werden, welchen Geschlechts das Opfer war.[594]

Im Folgenden soll also ebenso wie im Kapitel über die Urheber anhand der Fluchtafeln aufgezeigt werden, wie sich die Geschlechterverteilung im Bereich der Opfer gestaltet. Dazu sollen wiederum sowohl die vorhandenen Namen hinzugezogen werden, als auch untersucht werden, aus welchen inhaltlichen Anhaltspunkten man auf die Bestimmung eines bestimmten Geschlechts des Opfers schließen kann. Auf diese Weise soll versucht werden, die Person des Opfers einzelner Fluchtafeln näher herauszuarbeiten und überprüft werden, ob es sich bei den Opfern ebenfalls häufiger um Männer handelt als um Frauen oder ob sich hier keine Unterschiede feststellen lassen.

4.3.1.1. Frauen als Opfer von Fluchtafeln

Elf der Fluchtafeln aus dem Mainzer Mater Magna-Heiligtum richten sich unter anderem gegen Frauen.[595] Eines dieser Täfelchen nennt *Gemella* als Diebin, die Gewandspangen

---

[593] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 57.

[594] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 63.

[595] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 199/200.

gestohlen haben soll.[596] Ein weiteres Täfelchen richtet sich gegen zwei Frauen namens *Lamida* (oder *Lamixa*) und *Zerita*. Abgesehen von diesen Namen ist diesem Täfelchen allerdings nur noch das Wort *ancilla* zu entnehmen. Es wird nicht deutlich, ob die beiden Frauen Sklavinnen waren oder sich dieses Wort auf eine andere Person bezieht.[597] Zwei andere Frauen werden als Freigelassene bezeichnet, aber nicht namentlich genannt.[598] Eine weitere ist anhand ihres Namens *Prima Aemilia* als Freigelassene zu erkennen.[599] Auch im Rahmen von Listen, bei denen Frauen gemeinsam mit Männern genannt werden, tauchen Frauennamen auf. Die Anzahl der Männer und Frauen ist dabei jeweils gleich.[600]

In den Texten der Täfelchen aus Bath kann keine Frau direkt als Opfer erkannt werden. Ein Täfelchen besteht aus dem einzelnen Namen *Secura*, der vermutlich ein weiblicher Name ist.[601] Ein weiteres Täfelchen besteht aus zwei weiblichen Namen: *Britivenda* und *Venibelia*.[602] Zudem sind im Rahmen von neun Namenslisten weitere weibliche Namen zu finden. Diese Listen beinhalten sowohl männliche als auch weibliche Namen, wobei die männlichen Namen überwiegen.[603] Vermutlich handelt es sich bei diesen Listen um Namen von möglichen Dieben, die zur Auswahl für die Gottheit genannt werden, da der Urheber sich der Identität des tatsächlichen Diebes nicht sicher ist. Möglicherweise handelt es sich auch um Listen von Feinden des Urhebers, wenn sie nicht in Verbindung eines Gebets um Gerechtigkeit stehen.[604]

Die Täfelchen aus Uley beinhalten Frauennamen lediglich im Rahmen von Namenslisten. In einem Fall werden ein Mann und eine Frau genannt, bei denen es sich vermutlich um Opfer handelt, da ihre familiäre Abstammung angegeben wird. Es sind allerdings keine weiteren Informationen gegeben.[605] In zwei weiteren Fällen liegen längere Listen vor, in denen jeweils wie in den gemischten Namenslisten aus Bath die Männernamen überwiegen.[606]

---

[596] DTM Nr. 1.
[597] DTM Nr. 25.
[598] DTM Nr. 10 und 26. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 164/165.
[599] DTM 15. . Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 137.
[600] DTM Nr. 8, 11, 13.
[601] Tab. Sulis Nr. 91.
[602] Tab. Sulis Nr. 2.
[603] Tab. Sulis Nr. 3, 4, 8, 9, 51, 53, 95, 96, 98.
[604] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 95.
[605] Kropp Nr. 3.22/12.
[606] Kropp Nr. 3.22/16 und 3.22/16.

Die Fluchtafeln aus Hadrumetum beinhalten sieben Liebeszauber, die Frauen zum Opfer haben. In einem Fall muss aus dem Zusammenhang geschlossen werden, dass es sich bei dem Opfer um eine Frau handelt. Dies wird deutlich, indem das Pronomen „sie“ verwendet wird und sie sich von anderen Männern fernhalten soll.[607] In den anderen Fällen sind jeweils die Namen bekannt. Einmal handelt es sich bei dem Opfer um eine Frau namens *Vera*[608] und einmal um *Tottina*[609] Zwei Täfelchen richten sich jeweils gegen *Victoria*[610] und *Bonosa*[611]. Es ist allerdings nicht ersichtlich, ob sich beide Täfelchen jeweils auf dieselbe Person beziehen.

Aus Karthago liegen vier Täfelchen vor, bei denen mit großer Sicherheit von weiblichen Opfern ausgegangen werden kann. Ein Täfelchen mit Liebeszauber aus Karthago, das von einem Mann namens *Successus* verfasst wurde, richtet sich gegen eine Frau namens *Successa*, die Liebe für *Successus* entwickeln soll.[612] Zwei weitere Liebeszauber aus Karthago haben Frauen zum Opfer, die nicht namentlich genannt werden, deren Geschlecht sich aber aus dem Pronomen „sie“ ergibt.[613] Auch *Iulia Faustilla* ist Opfer eines Fluchtäfelchens aus Karthago. Dieses Täfelchen lässt sich nicht spezifisch einer Kategorie zuordnen, wünscht aber, dass die Frau in die Unterwelt geschickt werden soll.[614] Zudem sind auch aus Karthago im Rahmen von gemischten Namenslisten mehrere Frauennamen als Opfer anzunehmen. In diesen Listen überwiegt die Anzahl der Männernamen jedoch.[615] Lediglich in einer der Listen ist die Anzahl der Männer und Frauen etwa gleich.[616]

Laut Kropp lässt sich feststellen, dass viele Frauen Opfer von Liebeszaubern werden sollten.[617] Dies spiegelt sich besonders in den Täfelchen aus Hadrumetum und Karthago wider. Lediglich ein Fluch aus Karthago mit weiblichem Opfernamen und mehrere gemischte Namenslisten können nicht eindeutig einer Kategorie zugeteilt werden. Die Gebete um Gerechtigkeit enthalten ebenfalls weibliche Opfernamen. Während Täfelchen aus Mainz und Bath neben Frauennamen auf Listen auch Täfelchen vorliegen, die sich gegen einzelne Frauen richten, sind sie in Uley lediglich gemeinsam mit

---

[607] Kropp Nr. 11.2.1/35.
[608] Kropp Nr. 11.2.1/36.
[609] Kropp Nr. 11.2.1/7.
[610] Kropp Nr. 11.2.1/2 und 11.2.1/3.
[611] Kropp Nr. 11.2.1/5 und 11.2.1/6.
[612] Kropp Nr. 11.1.1/13.
[613] Kropp Nr. 11.1.1/16 und 11.1.1/17.
[614] Kropp Nr. 11.1.1/14.
[615] Kropp Nr. 11.1.1/1, 11.1.1/2, 11.1.1/3, 11.1.1/4, 11.1.1/8, 11.1.1/10, 11.1.1/18.
[616] Kropp Nr. 11.1.1/34.
[617] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 57.

Männernamen auf Listen zu finden. Es liegt keine Liste vor, die ausschließlich Frauennamen beinhaltet.

4.3.1.2. Männer als Opfer von Fluchtafeln

Ein Fluchtäfelchen aus dem Isis- und Magna Mater-Heiligtum aus Mainz, das sich an die Gottheit *Attis* wendet, richtet sich gegen einen Mann namens *Liberalis*. Der Urheber des Fluches bittet *Attis* um Hilfe, *Liberalis* sterben zu lassen. *Liberalis* soll seinen Tod allerdings genau miterleben und mit ansehen. Außerdem soll ihm keinesfalls die Möglichkeit gegeben werden, sich finanziell, materiell oder mit Hilfe einer anderen Gottheit von diesem Fluch zu befreien.[618] Über die Hälfte der Fluchtafeln aus Mainz, die Blänsdorf in seiner Sammlung vorstellt, haben männliche Opfer.[619] Von den 19 Tafeln, die Männer als Opfer haben, sind 16 namentlich genannt.[620] In einem der Täfelchen werden zwei Männer namens *Severus* und *Cantarus* von zwei anderen Männern verflucht. Es werden zwar keine näheren Angaben zu den Begebenheiten gemacht, aber es wird angegeben, dass es sich bei *Severus* um einen *Tesserarius* und bei *Cantarus* um einen Reiter handelt.[621] Ein weiteres männliches Fluchopfer namens *Adiutur* wird als Sklave des Classicus bezeichnet.[622] Weitere namentlich genannte Fluchopfer sind *Ulattius Severus*[623], *Tiberius Claudius Adiutor*[624], *Quintus*[625], *Fuscinus*[626] und *Sarius Spanius*[627]. Weitere Täfelchen enthalten männliche Namen, allerdings können diese nicht explizit als Opfer erkannt werden.[628] Wie bereits im vorangehenden Kapitel erwähnt werden auch in Mainz Männer und Frauen gemeinsam als Opfer genannt, dabei ist aber jeweils eine gleiche Anzahl Männer und Frauen vorhanden.[629]

Wie ebenfalls zuvor festgestellt liegen aus Bath neun Täfelchen mit Namenslisten mit Männer- und Frauennamen gemeinsam vor, in denen die Männernamen jedoch

---

[618] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 54 und 57.
[619] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 199/200.
[620] DTM Nr. 3-6, 8, 9, 11, 13, 17, 18, 20-23, 29, 34.
[621] DTM Nr. 23.
[622] DTM Nr. 18.
[623] DTM Nr. 3.
[624] DTM Nr. 4.
[625] DTM Nr. 6.
[626] DTM Nr. 9.
[627] DTM Nr. 29.
[628] DTM Nr. 17 und 22.
[629] DTM Nr. 8, 11, 13.

überwiegen.[630] Zusätzlich sind fünf Namenslisten bekannt, die ausschließlich aus männlichen Namen bestehen.[631] In zwei Täfelchen wird jeweils ein Mann namentlich genannt. Hierbei besteht eines neben der Anrede an die Göttin *Sulis* lediglich aus dem Namen *Victorinus*, so dass unklar bleibt, ob es sich bei diesem Mann um den Urheber oder um das Opfer des Täfelchens handelt.[632] Der im zweiten Täfelchen genannte *Verecundius* kann dagegen eindeutig als Opfer identifiziert werden, da die Urheberin ihn als Dieb von zwei Silbermünzen anklagt.[633]

Neben den bereits erwähnten gemischten Listen aus Uley werden in einem Fluchtäfelchen zwei Männer namentlich als Opfer genannt: *Vitalino* und *Natalio*.[634]

Mehrere männliche Opfer lassen sich auch auf den Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom ausmachen. Es werden die Namen *Antonius*, *Leontius* und *Sura* genannt.[635]

Unter den Wettkampfzaubern aus Nordafrika befinden sich viele Täfelchen, die sowohl Namen von Rennpferden als auch von Wagenlenkern enthalten. Nicht immer ist eindeutig zu erkennen, ob es sich bei den Fluchopfern um Mensch oder Tier handelt. In einigen Fällen wird explizit darauf hingewiesen, dass es sich um die Wagenlenker handelt, indem erwähnt wird, dass die Begleiter der Pferde ebenfalls geschädigt werden sollen. Dies ist beispielsweise in einem Täfelchen der Fall, in dem *Socrates comes* aufgelistet wird.[636] Ebenfalls wird darauf hingewiesen, dass Pferde und Menschen Schaden erleiden sollen.[637] Auch im Rahmen eines Liebeszaubers liegt ein männliches Opfer namens *Sextilius* aus Hadrumetum vor.[638]

In Karthago sind auch im Rahmen von Namenslisten mehrere Männernamen als Opfer anzunehmen. In den Listen, die sowohl Männer und Frauennamen enthalten, überwiegt die Anzahl der Männernamen jedoch.[639] Lediglich in einer der Listen ist die Anzahl der

---

[630] Tab. Sulis Nr. 3, 4, 8, 9, 51, 53, 95, 96, 98.
[631] Tab. Sulis Nr. 17, 30, 37, 77, 78.
[632] Tab. Sulis Nr. 50.
[633] Tab. Sulis Nr. 54.
[634] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113-130, tablet 1. Kropp Nr. 3.22/3.
[635] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 215–244: Täfelchen Nr. 1, 2 und 7.
[636] Kropp Nr. 11.2.1/10 und 11.2.1/11.
[637] Kropp Nr. 11.2.1/10 und 11.2.1/11.
[638] Kropp Nr. 11.2.1/8.
[639] Kropp Nr. 11.1.1/1, 11.1.1/2, 11.1.1/3, 11.1.1/4, 11.1.1/8, 11.1.1/10, 11.1.1/18.

Männer und Frauen etwa gleich.[640] In weiteren Täfelchen sind ausschließlich Männernamen zu finden. In vier dieser Täfelchen handelt es sich um Listen im Zusammenhang mit Prozessflüchen[641], vier weitere richten sich jeweils gegen mehrere Tierkämpfer gleichzeitig.[642] Zwei Täfelchen richten sich sowohl gegen Männer als auch Pferde. Während in einem Täfelchen Namen genannt werden[643], wird in einem weiteren Täfelchen das gesamte Team der Blauen verflucht, jedoch keine einzelnen Namen genannt.[644] In fünf Fällen richten sich die Flüche gegen einzelne Männer. *Gallicus*[645], *Maurussus*[646] und *Sapautulous*[647] sind Tierkämpfer, die Flüche gegen *Saturnius*[648] und *Laertiades*[649] lassen sich inhaltlich nicht weiter zuordnen.

4.3.2. Alter

Auch in Bezug auf die Opfer machen die Urheber der Fluchtafeln keine expliziten Angaben zum Alter. Ebenso wie bei der Frage nach dem Alter der Urheber kann hier nur aus dem inhaltlichen Zusammenhang geschlossen werden, dass es sich bei den Opfern um erwachsene Menschen handelt. Insbesondere bezüglich der Prozessflüche, Wettkampfzauber und Liebeszauber kann aus denselben Gründen wie bei den Urhebern auch hier wieder auf Menschen im Erwachsenenalter geschlossen werden.
Lediglich eine Formulierung aus einem Gebet um Gerechtigkeit aus Bath lässt vermuten, dass nicht ausgeschlossen wurde, dass es sich bei dem möglichen Dieb um ein Kind handeln könnte.[650] Viele der Täfelchen aus Bath und Uley weisen die Formel ob Frau oder Mann (*si baro/vir si mulier/femina*) auf.[651] Diese „*si… si…*“ Formel konnte mit unterschiedlichem Inhalt gefüllt werden und erfolgte in einem Täfelchen aus Bath in der Form *si puer si puella*.[652] Der Urheber könnte den Dieb, der Opfer seines Täfelchens werden sollte, also eventuell für ein Kind gehalten haben.

---

[640] Kropp Nr. 11.1.1/34.
[641] Kropp Nr. 11.1.1/5, 11.1.1/6, 11.1.1/7 und 11.1.1/32.
[642] Kropp, Nr. 11.1.1/23, 11.1.1/24, 11.1.1/26 und 11.1.1/28.
[643] Kropp Nr. 11.1.1/37.
[644] Kropp Nr. 11.1.1/20.
[645] Kropp Nr. 11.1.1/22.
[646] Kropp Nr. 11.1.1/25.
[647] Kropp Nr. 11.1.1/27.
[648] Kropp Nr. 11.1.1/33.
[649] Kropp Nr. 11.1.1/30.
[650] Tab. Sulis Nr. 36.
[651] U.a. Tab. Sulis Nr. 31, 32, 34. Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113-130: Tablet 2, 4, 5.
[652] Tab. Sulis Nr. 36.

4.3.3. Sozialer Hintergrund

Der Schadenzauber in der Antike richtete sich laut Önnerfors „gegen Personen aus praktisch allen Gesellschaftsschichten“. Er gibt an, dass in den *Defixionum tabellae*, die Audollent 1904 herausgab, sowohl Sklaven als auch Beamte, Bauholzhändler, Müller, Fleischer, Tierkämpfer und Wagenlenker als Opfer verflucht werden. Seiner Meinung nach sei es lediglich erstaunlich, dass keine Gladiatoren unter den Opfern zu finden sind.[653] An dieser Stelle soll untersucht werden, ob auch die Opfer der lateinischen Fluchtafeln aus allen sozialen Schichten stammten und ob sie bestimmten beruflichen und ethnischen Gruppen zugeordnet werden können. Dazu wird nach der gleichen Gliederung wie im Kapitel über die Urheber vorgegangen und zunächst die soziale Stellung der Fluchopfer näher betrachtet, bevor anschließend untersucht wird, ob bestimmte Berufsgruppen bevorzugt als Fluchopfer in Frage kamen. Zum Schluss wird aufgezeigt, ob den Fluchtafeln zudem Informationen zur ethnischen Herkunft der Opfer entnommen werden können.

4.3.3.1. Soziale Stellung

Die soziale Herkunft der Fluchopfer lässt sich laut Kropp hauptsächlich an den Namen selbst ablesen. Viele Opfernamen, die auf Fluchtafeln genannt werden, bestünden aus nur einem einzigen *cognomen*. Dieses wiese „den Namensträger als Nicht-Bürger aus“[654], da *cives Romani* einen aus drei Teilen bestehenden Namen trügen, der sie „von den Peregrinen und Unfreien“ mit nur einem Namen unterschied.[655] Andere Namen wurden vermutlich vorwiegend von Sklaven oder Freigelassenen getragen.
Kropp weist darauf hin, dass einige Namen auf Fluchtafeln auftauchten, die eindeutig der Oberschicht zuzuordnen seien. Bei diesen Namen handele es sich um die Namensform *tria nomina*, die den römischen Bürgern vorbehalten war. Teilweise sind sogar Namen bekannter und angesehener Familien zu finden.[656] Als Beispiele hierfür

[653] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 7.
[654] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 57.
[655] Castritius, Helmut: Das römische Namensystem. Von der Dreinamigkeit zur Einnamigkeit?, in: Geuenich, Dieter/Haubrichs, Wolfgang/Jarnut, Jörg (Hrsg.): Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen, Berlin/Network 1997, S. 32. Zum römischen Namenssystem außerdem: Salway, Benet: What’s in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from 700 B.C. to A.D. 700, Journal of Roman Studies 84, 1994, S. 124-145.
[656] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 57/58.

nennt sie drei Fluchtafeln aus dem spanischen Ampurias[657], bei denen es sich um Prozessflüche handelt. Hier werden neben dem Namen des Prozessgegners auch jene Personen genannt, die Teil des Gerichtspersonals sind. Bei diesen Personen handelt es sich mitunter um ranghohe Beamte im Dienst des Imperators, die „als höchste Autorität der Provinz auch mit Aufgaben der Gerichtsbarkeit betraut sind".[658] Eine weitere Fluchtafel, die sozial angesehene Opfer von Schadenzaubern belegt, ist eine Fluchtafel aus Italien[659], die sich gegen Marcus Heius Calidus richtet.[660] Da rechtliche Angelegenheiten in der Antike häufig eher in der Lebenswelt wohlhabender Menschen eine Rolle spielten, geht Ogden davon aus, dass sich Prozessflüche in vielen Fällen gegen Menschen der Oberschicht richteten.[661] Auch in zwei der Mainzer Täfelchen sind vermutlich römische Bürger Opfer von Verfluchungen, da sich hier die drei Namen finden.[662] Dennoch muss auch in diesem Kapitel darauf hingewiesen werden, dass Castritius feststellte, dass die Dreinamigkeit im Alltag nicht konsequent angewandt wurde, sondern Personen auch durchaus mit nur einem ihrer drei Namen angesprochen werden konnten.[663] Es könnte also auch möglich sein, dass in einzelnen Fluchtafeln nur einer der drei Namen verwendet wurde und es sich dennoch um hochrangige Personen handelte.

Es sind in den Mainzer Täfelchen Namen zu finden, die sowohl von Freien als auch von Sklaven getragen wurden. Ein Fluchtäfelchen richtet sich beispielsweise gegen eine Frau namens Gemella.[664] Laut Blänsdorf handelt es sich hierbei um einen Namen, der von beiden sozialen Gruppen getragen werden konnte.[665] Manche Namen weisen dagegen direkt auf den Status seines Trägers als Sklaven und Freigelassenen hin. Ein Fluchtäfelchen enthält lediglich den Namen Eros in rechts- und linksläufiger Schrift.

---

[657] Kropp Nr. 2.1.1/2-2.2.1/4.

[658] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 58. Auch: Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 142/143.

[659] Kropp Nr. 1.5.3/1.

[660] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 58.

[661] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 69.

[662] DTM Nr. 4 und 17.

[663] Castritius, Helmut: Das römische Namensystem. Von der Dreinamigkeit zur Einnamigkeit?, in: Geuenich, Dieter/Haubrichs, Wolfgang/Jarnut, Jörg (Hrsg.): Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen, Berlin/Network 1997, S. 32/33.

[664] DTM Nr. 1.

[665] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 58.

Dieser Name war laut Blänsdorf bei Sklaven und Freigelassenen häufig zu finden.[666] Auch andere Namen wie beispielsweise im Täfelchen DTM 15 weisen direkt auf den Status als Freigelassene hin.[667] An anderen Stellen wird das Opfer als Freigelassener bezeichnet.[668] Ein Fluchopfer aus Mainz wird sogar direkt als Sklave bezeichnet.[669]

Laut Ogden konnten in einem einzigen Fluchtäfelchen Menschen unterschiedlicher Schichten gemeinsam auf die gleiche Weise verflucht werden. Er weist hier allerdings auf attische Täfelchen hin, die Politiker und Prostituierte gleichermaßen nebeneinander aufführen, und nicht auf lateinische Täfelchen. Menschen, die sich in Machtpositionen befanden, boten seiner Ansicht nach häufig die größte Zielscheibe für Fluchtafeln. Tacitus[670] weist beispielsweise auf Drohungen per Fluchtäfelchen gegen Tiberius und seine Familie hin und macht Fluchtäfelchen für den Tod des Germanicus verantwortlich.[671]

Ebenso wie bei der Frage nach der sozialen Stellung der Urheber ist auch die Frage nach der gesellschaftlichen Zuordnung der Fluchopfer nicht eindeutig zu beantworten. Einige Opfer sind aufgrund ihrer Namen eindeutig als römische Bürger zu erkennen, ein weiteres ist aufgrund eines zusätzlichen Hinweises im Text als Sklave zu identifizieren. Da beide Fälle vorhanden sind, kann davon ausgegangen werden, dass die Opfer ebenfalls aus allen sozialen Schichten stammen konnten.

4.3.3.2. Beruf

Insbesondere die Fluchtäfelchen aus dem sportlichen Bereich lassen natürlich Rückschlüsse auf die Berufe der Opfer zu. Neben Pferden, um die es im folgenden Unterkapitel geht, wurden Tierkämpfer und Wagenlenker verflucht. Diese Sportler stellen eine besonders große Gruppe unter den Verfluchten dar. Eine Fluchtafel aus Hadrumetum verflucht gleich vier Wagenlenker und die Pferde zweier Mannschaften.[672] Luck sagt: „Es gab in der Kaiserzeit vier Mannschaften, die nach ihren Uniformen unterschieden wurden: Die Roten, die Weißen, die Grünen und die Blauen.“ Da in dieser

[666] DTM Nr. 22. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 157/158.
[667] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 137.
[668] DTM Nr. 10 und 26.
[669] DTM Nr. 18.
[670] Tacitus: Annalen 2.30 und 2.69.
[671] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 70/71.
[672] Kropp Nr. 11.2.1/22.

Fluchtafel die Pferde der Grünen und der Weißen getötet werden sollten, vermutet er, dass entweder ein Wagenlenker einer der anderen Mannschaften diese Tafel verfasste oder aber eine von diesem beauftragte Person.[673] Es besteht eventuell auch die Möglichkeit, dass eine Person, die Anhänger der übrigen Mannschaften war, diese Tafeln verfasste. Insgesamt sind aus Hadrumetum und Karthago viele Täfelchen vorhanden, die sich gegen Wagenlenker[674], Pferde[675] oder ganze Teams[676] richten. In Karthago wurden gleich mehrfach Tierkämpfer verflucht, sowohl einzeln[677] als auch mehrere gleichzeitig[678].

Auch andere Berufsbezeichnungen von Fluchopfern werden direkt im Rahmen des Fluchtextes genannt. Ein Täfelchen aus Mainz[679] enthält beispielsweise die militärische Dienstgradbezeichnung *tesserarium* und die Nennung eines Reiters. Beide erscheinen im Zusammenhang mit den jeweiligen Namen im Akkusativ, so dass sie als Opfer identifiziert werden können. Die Namen der Urheber, die ebenfalls im Text genannt werden, sind dagegen klar als solche zu erkennen, da sie im Nominativ stehen.[680] Die sich in Bologna befindenden Täfelchen unbekannter Herkunft, die insgesamt vermutlich ein Täfelchen ergeben, enthalten ebenfalls eine direkte Berufsbezeichnung. In diesem Täfelchen wird ein Tierarzt (*mulomedicus*) namens Porcellus gemeinsam mit seiner Frau verflucht, an unterschiedlichen Körperteilen Schaden zu nehmen.[681] Das siebte von Blänsdorf vorgestellte Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom enthält seiner Lesung nach die Berufsbezeichnung *arbiter*, was den offiziellen Assistenten eines Richters bedeutet. In diesem Täfelchen wird der *arbiter* namens *Sura* verflucht, Schaden an seinen Augen zu nehmen. Blänsdorf vermutet, dass dieser Fluch aufgrund *Suras* Tätigkeit im juristischen Bereich erfolgte.[682] Ein Täfelchen aus Bad Kreuznach enthält

---

[673] Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 110.
[674] Kropp Nr. 11.2.1/11, 11.2.1/19, 11.2.1/21.
[675] Kropp Nr. 11.1.1/19, 11.2.1/9, 11.2.1/10.
[676] Kropp Nr. 11.1.1/20, 11.2.1/12, 11.2.1/15.
[677] Kropp Nr. 11.1.1/22, 11.1.1/25, 11.1.1/28.
[678] Kropp Nr. 11.1.1/23, 11.1.1/24, 11.1.1/26.
[679] DTM Nr. 23.
[680] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 159/160. DTM 23.
[681] Sánchez Natalías, Celia: The Bologna defixio(nes) revisited, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 179, 2011, S. 205-216.
[682] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 224.

zudem eine Liste mit Namen von Fluchopfern, die gemeinsam mit ihren Berufsbezeichnungen aufgeführt werden.[683]

Obwohl es sich bei dieser Tätigkeit nicht um ein Berufsfeld handelt, seien an dieser Stelle zudem die Badehausdiebe genannt, die vermutlich ebenfalls zu den Opfern der Täfelchen gehörten. Wie bereits im Rahmen der Untersuchung zu den Urhebern der Fluchtafeln festgestellt, beinhalten die Gebete um Gerechtigkeit aus Bath Bitten an die Gottheit, Diebstähle zu rächen, von denen viele vermutlich im Zusammenhang mit Badbesuchen stehen. Daraus lässt sich ableiten, dass die Opfer der Fluchtafeln, also ebenjene Diebe, zu den sogenannten Badehausdieben (*fures balnearii*) gehörten. Diese waren laut Tomlin in der Antike als Kleinkriminelle bekannt und wurden sogar als literarische Figur in Romanen der Antike verwendet.[684]

Berufsangaben von Fluchopfern waren im Rahmen der Fluchtexte ebenso wenig üblich wie Angaben über den Berufsstand der Urheber selbst. Lediglich in den Wettkampfzaubern sind häufig Angaben zu finden, dass es sich bei den Opfern um Wagenlenker oder Tierkämpfer handelt, da diese Tätigkeit ein Grund für die Verfluchung ebenjener Opfer war.

4.3.3.3. Ethnische Herkunft

Zur Klärung der ethnischen Herkunft der Opfer müssen wieder die Namen herangezogen werden. Allerdings liegen nur wenige Beispiele vor, die Rückschlüsse auf den ethnischen Hintergrund zulassen. Diese Rückschlüsse bleiben zudem vage, so dass keine konkrete Aussage zur ethnischen Herkunft der Fluchopfer gemacht werden kann.

Als Beispiele für Opfernamen, die möglicherweise nicht römischer Herkunft waren, seien an dieser Stelle einige Täfelchen aus Mainz genannt. Ein Täfelchen[685] enthält die Namen Trutmo und Clitmo, die bisher in keiner weiteren Inschrift nachgewiesen wurden. Blänsdorf stellt die Vermutung an, dass es sich bei diesen Namen möglicherweise um germanische Namen oder keltische Namen in germanischer Lautung handelt.[686] Ein weiteres Täfelchen enthält den Opfernamen Zerita.[687] Hierbei könnte es sich laut

[683] Kropp Nr. 5.1.4/8.
[684] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 80/81.
[685] DTM Nr. 21.
[686] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 155.
[687] DTM Nr. 25.

Blänsdorf um einen semitischen oder orientalischen Namen einer Sklavin handeln.[688] Das Täfelchen DTM 3 enthält den Namen Ulattius, der auf die keltische Herkunft seines Trägers und Opfer dieses Fluches hinweist.[689]

4.3.4. Tiere als Opfer von Fluchtafeln

Wie in der Definition von Jordan bereits erwähnt wird[690], konnten auch Tiere Opfer von Fluchtafeln werden. Eine ganze Reihe lateinischer Fluchtafeln haben zum Ziel, Pferden Schaden zuzufügen oder sie sogar zu töten, um sie so in Pferderennen zu Fall kommen zu lassen und zu verhindern, dass sie weitere Siege erringen konnten.[691]

Diese Flüche, die sich gegen Rennpferde richteten, stammen aus Nordafrika. Oft handelt es sich bei diesen Texten um lange Listen von Namen mit dem Zusatz „möge fallen" (*cadat*).[692] Die Unterscheidung zwischen Pferdenamen und Namen von Wagenlenkern zeigt sich beispielsweise in der Zuordnung der Zügel: Wurden Pferde verflucht, konnte als Zusatz angegeben werden, dass diese den Zügeln nicht gehorchen sollten.[693] Wagenlenker dagegen sollten nicht mehr in der Lage sein, die Zügel zu halten.[694]

In einigen Tafeln können die Opfer direkt als Pferde identifiziert werden. In diesen Tafeln werden zunächst wieder eine Reihe von Namen genannt und zum Abschluss explizit darauf hingewiesen, was den Pferden widerfahren soll und was mit den Wagenlenkern passieren soll: Während die Pferde nicht laufen können, sich nicht bewegen können, fallen und den Zügeln nicht gehorchen sollen, sollen die Wagenlenker nicht sehen können, die Zügel nicht halten können, nicht lenken können und ebenfalls fallen.[695] In einigen Fluchtafeln wird zudem gemeinsam mit den Opfernamen angegeben, dass es sich bei diesen Namen um die Namen der Pferde handelt.[696]

Aus Britannien sind keine Fluchtafeln gegen Rennpferde bekannt. Es werden allerdings Nutztiere, ein Lasttier und Kühe erwähnt, die entweder verletzt oder gestohlen wurden.

---

[688] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 162/163.
[689] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 79.
[690] Jordan, D.: A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 26, 1985, S. 151.
[691] Beispielsweise: Kropp Nr. 11.2.1/9-11.2.1/21.
[692] Beispielsweise: Kropp Nr. 11.2.1/9-11.2.1/21.
[693] Kropp Nr. 11.2.1/15, 11.2.1/17.
[694] Kropp Nr. 11.2.1/16.
[695] Kropp Nr. 11.2.1/19-11.2.1/21.
[696] Kropp Nr. 11.1.1/19 und 11.2.1/31.

Diese Schädigung und dieser Diebstahl sollte nun mithilfe von Fluchtafeln gerächt werden.[697]

4.4. Zusammenfassung

Bei der Untersuchung der Fluchtafeln auf ihren Informationsgehalt bezüglich der Akteure zeigte sich, dass sich die zu Beginn des Kapitels dargestellte Forschungsmeinung, Fluchtafeln seien ein Ritual gewesen, das sich über sämtliche sozialen Schichten, Geschlechter oder Altersgruppen erstreckte, als richtig erweist.

Die Ergebnisse der Untersuchungen in diesem Kapitel zeigen auf, dass sowohl die Urheber als auch die Opfer von lateinischen Fluchtafeln keine Verallgemeinerungen ihrer geschlechtlichen, alterstechnischen und sozialen Hintergründe zulassen. Es wurden Urheber und Opfer unterschiedlicher wirtschaftlicher und sozialer Schichten ausgemacht. Sowohl Männer als auch Frauen führten das Ritual der Fluchtafel aus und konnten Opfer von diesem werden. Sogar Kinder konnten Opfer von Fluchtafeln werden, wie eine Formulierung aus den Gebeten um Gerechtigkeit aus Bath zeigt. Nicht einmal Tiere waren als Opfer vor Fluchtafeln sicher. Dass keine Verallgemeinerungen bei der Definierung der Urheber und Opfer möglich ist, muss aber auch nicht zu dem Schluss führen, dass ausnahmslos jeder Mensch in der römischen Antike mit Fluchtafeln in Berührung kam. Es bedeutet lediglich, dass keine soziale Gruppierung, kein Alter und kein Geschlecht aus der Gruppe der Akteure ausgeschlossen werden kann. Es muss allerdings auch darauf hingewiesen werden, dass viele der heute vorliegenden Fluchtafeln keine Hinweise auf ihre Urheber beinhalten. Außerdem lässt die geringe Anzahl der Fluchtäfelchen keine generalisierten Aussagen über ihre Verwendung zu, so dass von vorhandenen Täfelchen aus nicht auf gesamtgesellschaftliche Durchführung dieser Rituale geschlossen werden kann. Die bekannten Nutzer und Opfer der Täfelchen allerdings lassen sich nicht als eine bestimmte Art Mensch klassifizieren.

Die Untersuchung der bekannten lateinischen Fluchtafeln auf die Personen hin, die sie verfassten und die durch sie geschädigt werden sollten, ergibt das Bild, das in der Forschung über Schadenmagie vorherrscht: Fluchtafeln wurden von Menschen beiderlei Geschlecht, jeder Altersgruppe und jeder beruflichen und sozialen Gruppierung verwendet. Ebenso konnte jedermann Opfer der Flüche auf den Täfelchen werden. Aus diesen Untersuchungen lässt sich nicht nur schließen, dass Fluchtafeln allgemein

[697] Tomlin, Roger S.O.: Curse Tablets in Roman Britain, in: XI Congresso Internazionale die Epigrafia Greca e Latina. Roma 18-24 settembre 1997. Atti I, Rom 1999, S. 554.

bekannt waren und verwendet wurden, sondern dass vermutlich ebenfalls ein Glaube an die Wirkung dieser Täfelchen in der Gesellschaft vorhanden war. Ogden stellt in diesem Zusammenhang die Frage, warum diese schichtenübergreifende Anwendung von Flüchen, die es möglich machte, dass Sklaven die Mächtigsten verfluchten, nicht dazu führte, dass sich die gesamte soziale Ordnung verschob. Er vermutet, dass dies deshalb nicht geschah, da man in der Antike wohl davon ausging, dass die Macht von Fluchtäfelchen nicht so weit reichte, die gesamte Ordnung zu untergraben.[698]

Aus der Feststellung, dass es sogar Sklaven, also in der sozialen Hierarchie ganz unten stehenden Menschen, mit Hilfe von Fluchtafeln möglich war, die gesellschaftlich angesehensten Personen anzugreifen, lässt sich allerdings auch schließen, dass die Täfelchen gerade zum Bestehen der sozialen Ordnung beigetragen haben könnten. Menschen jeder gesellschaftlichen Schicht war es möglich, Flüche gegen jeden beliebigen Menschen zu richten. Indem die Menschen die Täfelchen als Ventil nutzen konnten, ihrem Ärger gegenüber anderen Personen Luft zu machen, erschien es ihnen möglicherweise nicht mehr notwendig, auch auf gesellschaftlicher oder politischer Ebene aufzubegehren. Auf diese Weise könnten soziale Konflikte vermieden worden sein, indem sie in den religiös-magischen Bereich verschoben wurden.

Auch die Frage nach privater Religiosität lässt sich zumindest auf personeller Ebene und mit Schwerpunkt auf das Private positiv beantworten. Während es vorkommt, dass mehrere Opfer innerhalb eines Fluchtexts genannt werden, ist der Urheber der Fluchtafeln stets in der Einzahl und spricht entweder von sich als „ich“ oder nennt seinen Namen und spricht von sich in der dritten Person. Die derzeit bekannten Fluchtafeln gehen also in der Regel von einer einzelnen Person aus, die sich wegen eines Anliegens an eine Gottheit oder übersinnliche Macht wendet. Daraus lässt sich schließen, dass der Urheber der Fluchtafel individuell und für sich genommen handelte, was wiederum ergibt, dass der Urheber eine Form privater Religiosität ausübte. Auf personeller Ebene sind Fluchtafeln demnach Ausdruck privater Religiosität, da ein einzelner Mensch, ungeachtet seiner sozialen oder persönlichen Umstände, ein Ritual durchführte, um individuell und persönlich zu einer übermenschlichen Macht Kontakt aufzunehmen.

[698] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 70.

5. Götter und Dämonen: Die Adressaten

Im vorangehenden Kapitel über die Akteure der Fluchtafeln wurde deutlich, dass die Urheber private Personen waren, die versuchten, individuell über die Täfelchen Kontakt zu göttlichen Mächten oder anderen übersinnlichen Kräften aufzunehmen, um bestimmte Anliegen von ihnen ausführen oder klären zu lassen. In diesem Kapitel soll es nun um diese göttlichen und anderen übersinnlichen Mächte, die als Adressaten der Flüche angesprochen wurden, und um die Art dieser Ansprache durch die Urheber gehen. Es soll untersucht werden, welche Gottheiten und Mächte von den Menschen angesprochen wurden und auf welche Weise diese Ansprache erfolgte. Dabei wird sowohl nach dem Wesen der Gottheit als auch nach der Beziehung des Verfassers zur Gottheit gefragt, indem Name der Gottheit, Anrede und Ton der Anrufung (ob Bitte oder Befehl) untersucht werden. Auf diese Weise soll herausgefunden werden, ob die Ansprache der Mächte privater und individueller Natur war und ob diese Ansprache als Ausdruck eines religiösen Gefühls, und damit als Ausdruck privater Religiosität, gewertet werden kann.

Ebenso wie im vorangehenden Kapitel stehen die Täfelchen der größeren Fundkomplexe aus Britannien, Nordafrika, Mainz und Rom in Vordergrund, um auf diese Weise wieder eine größere Möglichkeit des Vergleichs herzustellen. Fluchtafeln kleinerer Fundkomplexe oder Einzelfunde werden wiederum herangezogen, wenn sie interessante oder wichtige Zusatzinformationen liefern.

In diesem Kapitel erfolgt zunächst eine kurze Einführung über das Gottesbild der Antike. Darin werden sowohl die Vorstellungen von Göttlichkeit, die in der Antike vorherrschten, als auch das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit in der Antike und die Faktoren der Auswahl der richtigen Gottheit für eine Fluchtafel aufgezeigt. Anschließend widmet sich das Kapitel den einzelnen Gottheiten und ihrer Ansprache unterteilt in katachthonische und nicht-katachthonische Wesenheiten. Die Gliederung dieser Unterkapitel erfolgt im ersten Fall anhand der einzelnen Kategorien von Mächten, und im zweiten Teil anhand der einzelnen Gottheiten, die auf Fluchtafeln genannt werden. Die einzelnen Unterkapitel beschäftigen sich jeweils mit dem Wesen der Gottheiten, der ihnen zugeschriebenen Kräfte und der Art und Weise ihrer Ansprache im Rahmen der Fluchtafeln. Auf diese Weise soll deutlich werden, welche Macht die Urheber der Fluchtafeln ihren Gottheiten zuschrieben und welche Art der Kommunikationen mit diesen ihnen angemessen erschien. So soll gezeigt werden, ob die

Kontaktaufnahme mit den Göttern auf privater Ebene stattfand und als Ausdruck von Religiosität betrachtet werden kann. In einem weiteren Kapitel wird kurz aufgezeigt, aus welchen möglichen Gründen viele Täfelchen keine expliziten Namensnennungen übersinnlicher Mächte enthalten. Zum Schluss werden die Ergebnisse wiederum zusammengefasst.

5.1. Antike Gottesbilder

Während der römischen Kaiserzeit wurden unterschiedliche Gottheiten verehrt. Dazu gehörten sowohl die Staatsgottheiten wie Jupiter als auch Mysteriengottheiten wie Mithras. Diese waren alle in einem ähnlichen Pantheon wie dem römischen Pantheon angesiedelt. Gleichzeitig entwickelte sich auch ein monotheistisches Götterbild, das insbesondere im sich ausbreitenden Christentum von Bedeutung war. Auch der Kaiser selbst wurde sowohl in Rom als auch in den Provinzen als Gottheit angesehen und in Form des Kaiserkultes verehrt. Diese Vielfalt unterschiedlicher Gottheiten lässt vermuten, dass die Menschen der römischen Antike andere Vorstellungen davon hatten, was Göttlichkeit bedeutete, als die heutigen christlich-modernen Vorstellungen, die lediglich einen allmächtigen Gott kennen. Diese alternativen antiken Vorstellungen von Göttlichkeit sollen an dieser Stelle aufgezeigt werden, um so eine Grundlage für das Verständnis des Gottesbilds der römischen Antike und die Beantwortung der Fragestellung dieses Kapitels zu schaffen. Bevor die Fluchtafeln selbst auf die auf ihnen genannten Gottheiten, deren Wesen und Art der Anrufung hin untersucht werden, soll dieses Kapitel also aufzeigen, welches Verständnis von Göttlichkeit in der Antike vorherrschte und auf welche Weise Menschen mit den Gottheiten in Beziehung standen. Auch die Faktoren, die bei der Wahl einer spezifischen Gottheit für ein Fluchtäfelchen von Bedeutung waren, sollen thematisiert werden.

5.1.1. Antike Vorstellungen von Göttlichkeit

Der „religiöse ‚Apparat'" der römischen Gesellschaft bestand laut Rüpke aufgrund des Vorhandenseins der Gottheiten, so dass es wichtig ist, sich diesen bei einer Fragestellung zur römischen Religion und Religiosität zu widmen.[699] In der polytheistischen Antike gab es, im Gegensatz zum Monotheismus, eine Vielzahl von Göttern, die verehrt wurden. Allerdings war die Anzahl der sogenannten „großen

[699] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 67.

Götter“ dennoch überschaubar und bestand im Rahmen einer klar abgesteckten Ordnung.[700] Zwischen den Gottheiten in der griechischen und der römischen Religion bestanden Unterschiede. Im Gegensatz zur griechischen Götterwelt waren die römischen Gottheiten beispielsweise weniger straff organisiert und ihre Persönlichkeiten weniger detailliert durch mythologische Erzählungen herausgearbeitet. Auf diese Weise war es möglich, bestimmte lokale Gottheiten in das römische Pantheon zu integrieren, indem sie entweder mit bereits vorhandenen Gottheiten identifiziert wurden oder aber indem sie schlicht hinzugefügt wurden. Auch eine klare Zuordnung von spezifischen Funktionen und Eigenschaften zu einzelnen Gottheiten war im römischen Pantheon weniger ausgeprägt als im griechischen.[701]

In der modernen Forschung wird vermutet, dass in der Antike ein grundsätzlich anderes Verständnis von Göttlichkeit vorherrschte als im heutigen christlich geprägten Europa. In den Religionen der Antike „hatte das Wort ‚Gott‘ nämlich nicht die niederwerfenden Obertöne von Ehrfurcht und Distanz wie etwa im Christentum.“ [702] Stattdessen gab es nach Ansicht von Clauss „den allumfassenden Zugang zu sämtlichen Gottheiten“. Seinen Ausführungen zufolge gingen die Menschen in der griechischen Antike davon aus, dass der Unterschied zwischen einem Menschen und einem Gott in der Unsterblichkeit des Gottes bestünde. Grundsätzlich sei es aber jedem Menschen möglich, „durch Meditation zu einer mystischen Vereinigung mit Gott [zu] gelangen“ und auf diesem Wege selbst zu einem Gott zu werden, was in den religiösen Vorstellungen unserer heutigen christlich geprägten Zeit nicht möglich ist. In den Mysterienkulten versuchte man daher, „die Nachfolge des Gottes anzutreten“ und auf diese Weise Seelenheil zu erlangen, indem man die Taten der Gottheit nachahmte.[703] Auch die Vergöttlichung von Kaisern im Sinne des Kaiserkults kann auf diese Weise erklärt werden.[704]

Auch Veyne vertritt die Auffassung, dass das Wesen der antiken Gottheiten nicht „dem gigantischen, die Welt überragenden Wesen, dem Gott des Christentums“ entsprach. Antike Götter waren für den antiken Menschen nicht die allmächtigen Schöpfer des Kosmos. Sie lebten in derselben Welt wie die antiken Menschen und waren nicht in ihrem Wesen von ihnen verschieden, sondern verfügten lediglich über mehr Macht als die Menschen selbst. Ihnen war nicht die leidenschaftliche Hinwendung zum Menschen eigen, die dem christlich-jüdischen Gott zugeschrieben wird, sondern „sie interessierten

[700] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 22.
[701] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 22/23.
[702] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 18/19.
[703] Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, S. 19 und 23.
[704] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 16.

sich für die Menschen nur in dem Maße“, in dem sich die Menschen auch füreinander interessierten. Sie hatten also kein explizites Interesse daran, die Menschen zu unterstützen, belohnen oder zu bestrafen, indem sie generell für Gerechtigkeit sorgten und notwendigerweise selbst nach moralischen Maßstäben handelten oder dieses im Gegenzug von den Menschen erwarteten. Dennoch war es ihnen möglich, aufgrund ihrer größeren Macht auf das Leben der Menschen einzuwirken und sich ihnen in Lebenssituationen zu zeigen, die den Menschen selbst ungewiss erschienen oder auf die sie selbst keinen Einfluss hatten. Erschien den Menschen etwas als unerklärlich und unvorhersehbar, vermuteten sie die Götter hinter diesen Ereignissen und Erscheinungen.[705]

Laut Sonnabend orientierte sich die Religion der Römer zudem an ihrer tatsächlichen Lebenswelt. Da es sich bei den Römern um ein agrarisches Volk handelte, hatte ihre Religion einen „starken Naturbezug“. Man stellte sich die Gottheiten zunächst nicht in menschlicher Gestalt vor, sondern vermutete göttliche Kräfte (*numen*) hinter Naturerscheinungen.[706] Laut Gager und Rüpke war die Welt für den antiken Menschen daher voller übersinnlicher Wesenheiten, die sich an den unterschiedlichsten Orten befinden konnten. Aus diesem Grund war es nicht immer einfach, klare Grenzen zwischen einzelnen Kategorien von Wesenheiten wie Göttern, Engeln und Dämonen zu ziehen. Zusätzlich waren auch die Seelen frühzeitig verstorbener Menschen, insbesondere wenn sie gewaltsam getötet worden waren, für den Menschen der Antike Teil der übermenschlichen Welt und hielten sich rastlos in der Nähe ihrer begrabenen Leichen auf.[707]

Ausgehend von diesen Vermutungen der Forschung nahmen die Menschen der römischen Antike die Gottheiten also nicht als den Grund ihres Daseins wahr, indem sie von einem Schöpfergott ausgingen, sondern sahen die Gottheiten als eine ihnen in unterschiedlichen Lebensbereichen übergeordnete Lebensform desselben Kosmos an, die als Begründung für ansonsten unerklärliche und unvorhersehbare Ereignisse herangezogen wurde und in unlösbaren Situationen um Hilfe gebeten werden konnte. Dabei gab es keine klar umrissenen Grenzen dafür, welche Lebensform als Gottheit gelten konnte, so dass auch Dämonen, Seelen von Verstorbenen oder menschliche Kaiser Göttlichkeit erlangen konnten.

---

[705] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 14-17.

[706] Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 114.

[707] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 12. Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 23.

5.1.2. Das Verhältnis von Gott und Mensch

Da in der Antike andere Vorstellungen von den Eigenschaften von Göttlichkeit vorhanden waren als sie heute im christlich-jüdischen Bereich vorherrschen, wurde auch das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit in der Antike anders beurteilt und ausgelebt. In der Antike scheinen die Götter für den antiken Menschen weder unfehlbar noch allmächtig gewesen zu sein, sondern mussten von den Menschen angeleitet werden, wenn sie sich Hilfe von göttlicher Seite erwarteten, indem sie sie beispielsweise mit Racheaufträgen beauftragten, Gerechtigkeit zu üben.[708] Im Folgenden soll zunächst allgemein das Verhältnis zwischen Mensch und göttlicher Macht in der römischen Antike aufgezeigt werden und anschließend auf das Verhältnis im Zusammenhang mit den Fluchtafeln eingegangen werden.

5.1.2.1. Allgemeines Verhältnis

Wie bereits zuvor festgestellt bestand in der Antike keine klare Trennlinie zwischen Menschen und Göttern. Stattdessen unterschied man laut Rüpke „zwischen Unsterblichen – Göttern und Sterblichen – lebenden Menschen".[709] Die Existenz von Gottheiten war außerdem Voraussetzung für religiöse Handlungen, da man mit Hilfe dieser Handlungen den Göttern Ehre erwies. Die Götter galten als eine dem Menschen überlegene Lebensform und der Grund für die Religionsausübung bestand darin, diese Überlegenheit auszudrücken und anzuerkennen.[710] Rituale dienten laut Rüpke daher der „beidseitigen Verhältnisbestimmung".[711] Ebenso wie in der sozialen Hierarchie höhergestellte Menschen verdienten auch die den Menschen überlegenen Gottheiten Respekt und Ehrerbietung. Die antiken Menschen glaubten, eine korrekte Ausführung der Rituale sei notwendig, um die Götter nicht zu erzürnen und auf diese Weise ihren Wohlwollen zu bewahren. Obwohl sich die Griechen ihren Göttern auf eine demütigere und emotionalere Art und Weise näherten, war das Verhältnis weder der Griechen noch der Römer zu ihren Gottheiten von Gottesfurcht und Gottvertrauen im modernen christlichen Sinne geprägt. Stattdessen glich die Verbindung eher einem geschäftlichen

[708] Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 39.
[709] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 72.
[710] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 18/19.
[711] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 72.

Verhältnis, in dessen Rahmen der Gottheit Opfer im Gegenzug für einen Gefallen oder als Dank übergeben wurden.[712] Kropp nennt dies das „Prinzip der ‚Reziprozität'(*do, ut des* ‚ich gebe, damit du gibst')".[713]

Über den individuellen und persönlichen Umgang der Menschen mit den einzelnen Gottheiten ist wenig bekannt. Laut Rüpke war die Auswahl verschiedener Gottheiten in Rom mit seinen unzähligen unterschiedlichen Tempeln und Kultstätten leichter möglich als in ländlichen Regionen mit einer übersichtlichen Anzahl an Heiligtümern. Es ist unklar, aus welchen Gründen die Menschen „ihre" Gottheiten aus dem Pantheon auswählten. Möglicherweise erfolgte die Auswahl durch gesellschaftlich oder familiär erlernte Strukturen und Schemata.[714] Laut Veyne könnte auch hier wieder ein Blick auf die menschliche Gesellschaft Aufschluss geben. Ebenso wie innerhalb zwischenmenschlicher Strukturen die stärksten und geeignetsten Menschen zur Erfüllung wichtiger Aufgaben beauftragt, respektiert und sogar verehrt wurden, wurden auch die Gottheiten zum Schutz und für Hilfe ausgewählt.[715]

Ob der Mensch eine Zuneigung oder Abneigung für die Gottheiten empfand oder ihnen neutral gegenüberstand, scheint laut Veyne individuell und unterschiedlich gewesen zu sein. Während einige Menschen ihren Gottheiten Gefühle entgegenbrachten und Zuneigung für sie empfanden, schienen andere lediglich mechanisch ihre rituellen Handlungen durchzuführen, um auf diese Weise den Status Quo des Verhältnisses mit der Gottheit aufrechtzuerhalten. Dass sie der Gottheit keine Zuneigung entgegenbrachten, bedeutete in diesem Fall allerdings nicht, dass ihre Existenz angezweifelt wurde. Veyne macht aber trotz dieser Vermutungen seinerseits deutlich, dass die religiösen Gefühle der Menschen ihren Gottheiten gegenüber kaum durch Quellen belegt werden können. Er weist daraufhin, dass es sich bei einer Aussage des Aristoteles, der die Liebe zwischen Mensch und Gottheit mit der Liebe von Kindern ihren Eltern gleichsetzt, um die fast einzige antike Quelle handelt, die „von der Liebe zu den Göttern" spricht. Trotz der fehlenden Belege aus der Antike ist Veyne überzeugt, dass dem antiken Menschen religiöse Gefühle nicht fremd gewesen seien, ihm lediglich die

---

[712] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 19-21.

[713] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 28.

[714] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 81/82.

[715] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 19/20.

Möglichkeit des Ausdrucks dieser gefehlt habe, da es keine antiken Begrifflichkeiten für individuelle Religiosität, wie wir sie heute kennen, gegeben habe.[716]

Das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit in der römischen Antike scheint weniger auf religiösen Gefühlen im modernen christlichen Sinne der Gottesfurcht und des Glaubens an einen Schöpfergott basiert zu haben, als vielmehr auf praktischen Abwägungen. Zwar brachten vermutlich auch die antiken Menschen ihren Göttern Gefühle und Zuneigung entgegen, doch war ihnen ein Konzept der Unterwerfung unter die Gottheit fremd und eine Anrufung aus eigennützigen Gründen und mit klar formulierten vertragsähnlichen Zielen für sie nicht undenkbar. Ähnlich wie bei der Frage danach, ob es in der römischen Antike ein Äquivalent zur privaten Religiosität im modernen Sinne gegeben habe, scheint auch hier das Problem vorzuliegen, dass antike Begrifflichkeiten fehlen, um ein persönliches Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit beschreiben und ausdrücken zu können.

5.1.2.2. Das Verhältnis in den Fluchtexten

In den Texten auf vielen der Fluchtafeln wird das zuvor beschriebene Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit in der römischen Antike deutlich. So beschreibt Kiernan Fluchtafeln als eine Art „Handel zwischen den Göttern und Menschen“, da den Göttern verschiedene Belohnungen in Aussicht gestellt wurden, wenn sie bestimmte Flüche ausführten.[717] Auch im Umgang mit Fluchtafeln lässt sich bezogen auf die Beziehung zwischen Mensch und Gottheit also das von Kropp beschriebene „Prinzip der ‚Reziprozität‘ (*do, ut des* ‚ich gebe, damit du gibst‘)“ anwenden.[718]

Laut Kropp und Scholz zeigen sich in dem Aufbau der Texte auf Fluchtafeln die römischen Vorstellungen von Göttlichkeit. Die zu verfluchenden Personen werden auf vielen Tafeln ausführlich genannt, in einigen Fällen auch der Urheber des Fluches. Außerdem werden die Vergehen der beteiligten Personen ausführlich beschrieben. Dies lässt vermuten, dass der antike Mensch die Gottheiten nicht als „allwissend oder allmächtig“ ansieht, sondern sie der „genauen Anleitung durch den Menschen

[716] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 24-26. Aristoteles: Ethika Nikomacheia 8, 1162a 4.

[717] Kiernan, Philip: Britische Fluchtafeln und „Gebete um Gerechtigkeit“ als öffentliche Magie und Votivrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 106-108.

[718] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 28.

[bedürfen], um tätig werden zu können".[719] Bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert wurde in Griechenland wegen der leichten Beschreibbarkeit Blei für offizielle Dokumente und Briefe verwendet. Aufgrund der briefähnlichen Form von Fluchtafeln könnte man daher laut Ogden ableiten, dass auch Fluchtäfelchen ursprünglich als eine Art Brief an die Mächte der Unterwelt und die Toten gedacht waren.[720] Die Beschriftung diente zudem als Kontaktaufnahme mit den Gottheiten und numinosen Mächten, an die die Täfelchen gerichtet waren. Durch die schriftliche Form der Fluchtafel, die als eine Art Brief an die Unterwelt fungierte, wurde eine anonyme und heimliche Kontaktaufnahme gewährleistet, die den Adressaten im Gegensatz zur mündlichen Äußerung auch zu einem späteren Zeitpunkt noch erreichen konnte.[721] Auch hier zeigt sich also, dass bei den Adressaten nicht von allwissenden und allmächtigen Wesen ausgegangen wurde.

Laut Kropp entwickelte sich parallel zur wachsenden Länge der Fluchtexte im Laufe der Zeit auch die ausführlichere Anrede der Gottheiten auf den Fluchtafeln. Sie wurden „mit honorativen Titeln wie *genius, maiestas* ‚Hoheit', *numen* ‚göttliche Macht', *dominus* bzw. *domina* ‚Herr(in)'" bedacht, die durch „Adjektive wie *sanctus* ‚heilig', *bonus* ‚gut' sowie *magnus* ‚groß' bzw. *maximus* ‚größer'" ergänzt wurden.[722] Laut Tomlin wurden die Gottheiten auf den Fluchtafeln aus Britannien wie Mitglieder der römischen Oberschicht oder höherrangige Offizielle angesprochen.[723] Dies entspricht der Vermutung Veynes, dass Gottheiten ähnlich wie gesellschaftlich höher stehende Menschen behandelt wurden.[724]

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit, wie es sich im Kontext der Fluchtafeln zeigt, näher untersucht werden. Auf diese Weise wird gezeigt werden, ob hier möglicherweise die religiösen Gefühle der antiken Menschen zum Ausdruck kommen, die laut Veyne zwar vorhanden gewesen sein sollen, aber in den literarischen Quellen nur am Rande Erwähnung fanden.

---

[719] Kropp, Amina/Scholz, Martin: "Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 37-39.

[720] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 11.

[721] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 82/83.

[722] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 102/103.

[723] Tomlin, Roger S.O.: Curse Tablets in Roman Britain, in: XI Congresso Internazionale die Epigrafia Greca e Latina. Roma 18-24 settembre 1997. Atti I, Rom 1999, S. 558.

[724] Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008, S. 19/20.

5.1.3. Die Auswahl der Gottheiten für die Fluchtafeln

Innerhalb der römischen Religion war es laut North von großer Wichtigkeit, die korrekte Gottheit und das spezifische Ritual zu kennen, um bestimmte religiöse und rituelle Handlungen erfolgreich durchführen zu können. War die richtige Gottheit unbekannt und man war sich unsicher, gab es sogar eine bestimmte Formel, nämlich *sive deus, sive dea in cuius tutela hic lucus locusve est*, die anstelle der Götterbezeichnung verwendet wurde.[725] Auch die richtige Auswahl der Adressaten für eine Fluchtafel scheint daher von Bedeutung gewesen zu sein.

Welche Gottheiten für eine Anrufung per Fluchtafel ausgewählt wurden, richtete sich laut Kropp nach der Fähigkeit der übersinnlichen Macht, den Wunsch, dessen Erfüllung mit der Fluchtafel erhofft wurde, zu gewähren. Es war bei Wünschen nach Schädigungen beispielsweise wichtig, eine Gottheit auszuwählen, die in der Lage war, Schaden anzurichten. Auch andere Wesen wie beispielsweise die Nymphen verfügten über diese Fähigkeit. Neben den klassischen Unterweltgottheiten eigneten sich hier also auch die Nymphen oder Diana und Mars, wenn sie als Kriegs- bzw. Jagdgottheit wahrgenommen wurden.[726]

Kropp gibt ebenfalls an, dass sich die Wahl der Gottheit bei Flüchen nur selten am Inhalt und Ziel der Verwünschung orientierte. Es können keine spezifischen Gottheiten für Prozessflüche, Wettkampf- oder Liebeszauber nachgewiesen werden, die regelmäßig in einer bestimmten inhaltlichen Kategorie von Fluchtafeln als Adressaten auftauchen. Lediglich in Einzelfällen kann hier eine Verbindung erkannt werden, wie in einem Prozessfluch aus Raetien[727], in dem „die *Mutae Tacitae,* die ‚stummschweigenden Göttinnen' der Unterwelt" und „*Orcus,* der Gott des Totenreiches" angesprochen werden, die „möglicherweise mit prozeßrelevanten Vorgängen in Verbindung gebracht" werden können.[728]

Bei den Gebeten um Gerechtigkeit lässt sich dagegen durchaus ein Zusammenhang zwischen der Zielsetzung und der Auswahl der Gottheit erkennen. Dies wird beispielsweise in den Täfelchen aus Bath deutlich, die sich an Sulis (*Minerva*) richten, die als Heilsgöttin galt und die Menschen daher von ihr Wiedergutmachung erhofften. Auch

---

[725] North, John: Pagan ritual and monotheism, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 41.

[726] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 98.

[727] Kropp Nr. 7.2/1.

[728] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 99.

Nemesis, die in Gebeten für Gerechtigkeit auftaucht, wurde mit „gerechter Vergeltung assoziiert“. Ein weiterer Gegensatz zu den anderen Fluchtafeln besteht darin, dass in dieser inhaltlichen Kategorie vorwiegend nicht-katachthonische, respektable Gottheiten angerufen werden und keine Unterweltsmächte.[729] Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass für diese Form der Täfelchen selten niedere Mächte zur Ausführung der darauf angebrachten Bitten benötigt wurden.[730]

Für die Auswahl der Gottheit für eine Fluchtafel spielten laut Gager zwei Faktoren eine Rolle: die lokalen Gepflogenheiten bei der Götterverehrung und die Vorgaben aus Zauberanleitungen, die den Menschen zur Verfügung standen. Er geht daher davon aus, dass die Auswahl einer Gottheit für eine Fluchtafel die regionalen religiösen Gepflogenheiten ihrer Urheber und deren Zeit wiedergeben[731] und daher weniger darüber Auskunft geben, welche Gottheit ihren Eigenschaften nach tatsächlich für eine Fluchtafel geeignet ist. Laut Kropp stehen lokale Vorlieben bei der Götterwahl allerdings erst ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert im Vordergrund. Sulis (Minerva) wird in den Täfelchen aus Bath angerufen. Die Täfelchen aus Trier richten sich an Mars und Diana. Aus dem Donauraum sind Täfelchen an Dis Pater (Pluto) und (A)eracura/Veracura vorhanden. An diesen Orten befanden sich jeweils größere Tempelanlagen für diese Gottheiten und sie genossen hier allgemein große Verehrung. Besonders im Fall von Sulis ist interessant, dass es außer den Täfelchen aus Bath keine weiteren an sie gerichteten Täfelchen gibt. Auch die individuellen Ablageorte der Täfelchen standen mit der Auswahl der Gottheit in Zusammenhang. Während Unterweltgottheiten sich auf jenen Täfelchen finden, die an Stellen abgelegt wurden, die mit der Unterwelt in Verbindung gebracht wurden, finden sich in Tempeln Täfelchen mit an die hier verehrten Gottheiten gerichteten Fluchtexten. In Gewässern gefundene Täfelchen richten sich häufig an Wassergottheiten.[732]

Laut Gager können die Fluchtafeln aufgrund der genannten Gottheiten zum größten Teil dem Feld der paganen Religionen zugeordnet werden, was bedeutet, dass sie sich an eine große Bandbreite von unterschiedlichen Gottheiten und Dämonen aus unterschiedlichen kulturellen und örtlichen Bereichen wenden. Allerdings sind auch

---

[729] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 99.

[730] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 44.

[731] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 13.

[732] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 100/101.

Fluchtafeln mit jüdischem oder christlichem Hintergrund vorhanden.[733] Seit dem zweiten Jahrhundert nach Christus sind viele Fluchtafeln synkretistisch und enthalten jüdische oder ägyptische Elemente.[734] Laut Ogden gab es auch in der antiken jüdischen Kultur ähnliche Formen von Verfluchungen wie die griechisch-römischen Fluchtafeln. Er weist hier auf einen Text aus dem Alten Testament[735] hin, in dem ein Ritual beschrieben wird, dass dem Ablegen eines Fluchtäfelchen ähnelt.[736] Bei diesen Täfelchen handelt es sich allerdings nicht um lateinische Fluchtafeln.

5.2. Gottheiten

Laut Kropp sind viele unterschiedliche Namen für übernatürliche Mächte und Gottheiten in den Fluchtafeln zu finden, die oft nur einmalig genannt werden. Grundsätzlich ließen sich die genannten Mächte aber grob in unterirdische (katachthonische) und überirdische (nicht-katachthonische) Gottheiten unterteilen. Gerade in früheren Fluchtexten wird häufig keine Macht namentlich angerufen.[737] Die in lateinischen Fluchtafeln gebräuchlichsten Gottheiten waren: die Manen, Jupiter, Pluto, Merkur und diverse Nymphen. In Britannien richteten sich die Täfelchen an Sulis (Minerva) und Merkur.[738] Dabei lässt sich laut Kropp keine Gottheit einer einzigen inhaltlichen Fluchkategorie zuordnen, da keine „regelmäßig wiederkehrende[n] spezielle[n] Liebes-, Wettkampf- oder Prozessgottheit[en]“ nachweisbar seien.[739] Laut Ogden scheint die Kenntnis der Namen der Mächte, die auf den Fluchtäfelchen angerufen werden, in der Antike von großer Bedeutung gewesen zu sein. Zum einen käme hier der Glaube zum Tragen, dass die Kenntnis des Namens Macht über den Namensträger bedeutete. Zum

[733] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 71.
[734] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4.
[735] Jeremia 51, 60-64.
[736] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 81.
[737] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 94 und 142.
[738] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 13.
[739] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 99.

anderen zeige sich in einigen Fluchtafeln[740] auch die Angst davor, die angerufene Macht nicht mit dem richtigen Namen anzusprechen.[741]

Innerhalb dieses Kapitels sollen zunächst die Unterweltmächte und anschließend die respektablen Gottheiten vorgestellt werden, die als Adressaten von Fluchtafeln fungierten. Dabei wird aufgezeigt, um welche Gottheiten und Wesenheiten es sich handelte und auf welche Weise und in welchem Zusammenhang sich die Menschen der römischen Antike an sie wandten.

5.2.1. Katachthonische Mächte

Die Anrufung von Gottheiten der Unterwelt auf Fluchtafeln ist ab dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in der gesamten Antike nachweisbar, lässt allerdings ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert immer mehr nach. Bei diesen Mächten der Unterwelt handelt es sich aber nicht nur um Gottheiten im engeren Sinne, sondern auch um die Toten, die als *inferi* (unterirdisch) bezeichnet werden, Seelen von Verstorbenen, sowohl wohlwollende (*manes*) als auch negative (*larvae*) Seelen und tote Angehörige (*di parentes*). Zusammen mit den *inferi* wurden zudem in einem Fall die Schutzgötter der Familie angerufen.[742]

Laut Rüpke sind die Unterweltgottheiten nicht die „üblichen Ansprechpartner" für religiöse Angelegenheiten in der Antike, da man alles Unterirdische mit den Toten in Verbindung brachte und sich hiervon in der Regel fernhielt. Leichen wurden daher schnellstmöglich unter die Erde gebracht.[743] Scholz und Kropp sagen allerdings, dass gerade auf Fluchtafeln, die nicht in die Kategorie der Gebete um Gerechtigkeit fallen, üblicherweise Unterweltgötter und Unterweltdämonen angesprochen wurden.[744] Auch Versnel gibt an, dass es sich bei den auf Fluchtäfelchen, die tatsächlich Verfluchungen und Verwünschungen enthalten, angerufenen Gottheiten durchgängig um „Mächte der Unterwelt" handelt, „die aber selten […] durch Gebete *demütig angefleht* werden, sondern denen meist einfach aufgetragen oder gar befohlen wird, ihre Aufgabe zu

---

[740] Kropp Nr. 1.1.1/1: Hier wird hinzugefügt: „*sive quo alio nomine vultis appelari*".

[741] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 45.

[742] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 94.

[743] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 173.

[744] Kropp, Amina/Scholz, Martin: "Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 37.

erledigen".[745] Gerade bei verfluchenden *defixiones* wurden also üblicherweise Unterweltgötter oder -dämonen angesprochen, um die Flüche wirksam ausgeführt zu bekommen. Um diese Wirkung noch zu unterstreichen, werden Täfelchen dieser Art häufig in Gräbern platziert.[746] Laut Önnerfors erwartete man von Totengöttern und Dämonen zudem Unterstützung in Liebesdingen.[747]

Viele der Fluchtexte, die sich an unterirdische Mächte richten, sind nicht auf die Anrufung einer Form von Wesenheit beschränkt. Ein Täfelchen aus Karthago richtet sich beispielsweise an mehrere Dämonen, den Herrscher der Dämonen, den Verstorbenen des Grabes, in dem das Täfelchen abgelegt wurde, und den Gott Merkur. Der Urheber spricht dabei allerdings nur die Dämonen direkt an, die er auch als Geister des Ortes bezeichnet, während er sie im Namen der übrigen Wesenheiten beschwört und ihnen mitteilt, dass diese Mächte sie seinem Willen unterwerfen würden.[748] Trotz der Verbindung unterschiedlicher Adressaten in denselben Täfelchen werden im Rahmen dieses Kapitels die einzelnen Formen der Unterweltmächte, die in den Fluchtexten eine Rolle spielen, vorgestellt und aufgezeigt, auf welche Weise ihre jeweilige Ansprache erfolgt. Die Unterteilung besteht dabei aus Unterkapiteln zu Unterweltgöttern, Geister verstorbener Menschen und Dämonen und ähnlicher Wesen.

5.2.1.1. Götter der Unterwelt

Der römische Unterweltsgott *Dispater* bzw. Pluto taucht laut Kropp häufig in Texten auf Fluchtafeln auf.[749] Die Herrscher der Unterwelt, Pluto (bzw. *Dis Pater*) und Proserpina (bzw. *(A)eracura/Veracura*), werden mehrfach auch paarweise angerufen.[750] Der Urheber eines Täfelchens aus Gallien nennt Pluto gemeinsam mit Proserpina im Rahmen eines Prozessfluches.[751] In dem Text eines Täfelchens aus Carnuntum werden Dispater und Veracura gemeinsam angerufen, einen Gegner zu töten. Nähere inhaltliche

[745] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin und New York 2009, S. 14.
[746] Kropp, Amina/Scholz, Markus: "Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 37.
[747] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 6.
[748] Kropp Nr. 11.1.1/26.
[749] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 86.
[750] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 94/95.
[751] Kropp Nr. 4.3.1/1-2.

Zusammenhänge werden nicht genannt.[752] Auch auf einigen Täfelchen aus Rom werden Pluto und Proserpina gemeinsam genannt. Die Ansprache erfolgt gegenüber Proserpina, die das Fluchopfer ihrem Mann Pluto übergeben soll, um dem Opfer körperlichen Schaden zuzufügen. Dabei erfolgt die Ansprache in respektvollem Ton und der Name der Göttin wird mit *bona pulchra* ergänzt. Zudem werden ihr Opfergaben versprochen. Alle diese Täfelchen ähneln sich auffällig und weisen lediglich unterschiedliche Opfernamen auf. Es wird aus dem Text nicht ersichtlich, welcher Kategorie diese Täfelchen zugeordnet werden könnten.[753] Aus Italien sind weitere ähnliche Täfelchen an die beiden Gottheiten gerichtet, die jeweils körperliche Schädigung des Opfers erbitten und Opfergaben anbieten.[754]

Zwei Liebeszauber aus Hadrumetum richten sich an Persephone.[755] Eine weitere Fluchtafel aus Karthago richtet sich an den Herrscher der Unterwelt, ohne dass er namentlich genannt oder näher umschrieben wird.[756] Im Zusammenhang mit den Täfelchen aus dem Anna Perenna Heiligtum wurde zudem eine Tafel gefunden, auf der Seth angesprochen wird.[757] Einige Täfelchen, vornehmlich aus Nordafrika, nennen zudem respektable Gottheiten „mit dem Zusatz ‚unterirdisch' (*infernus*).[758]

Als weitere Unterweltsgottheiten, die auf lateinischen Fluchtafeln nachgewiesen werden können, gelten Ogmius, ein keltischer Gott, Orkus, der Gott des Totenreiches, „die *Erinyae* […]als unterirdische Rachegottheiten sowie die *Mutae Tacitae* […], die ‚stumm-schweigenden Göttinnen der Unterwelt'".[759] Bei der keltischen Unterweltgottheit Ogmius „handelt es sich um das keltische Pendant zum griechischen Herakles". Er kann demnach ebenfalls als Gott der Weisheit betrachtet werden. Bei der an ihn adressierten Tafel handelt es sich um einen Prozessfluch, der zum Ziel hat, die Fluchopfer zugrunde zu richten.[760] Auch die *Mutae Tacitae* wurden im Rahmen eines Prozessfluches angesprochen und sollten die Gegner verstummen lassen.[761] Orkus und die Erinyes

---

[752] Kropp Nr. 8.3/1.
[753] Kropp Nr. 1.4.4/8-1.4.4/12.
[754] Beispielsweise: Kropp Nr. 1.7.2/1.
[755] Kropp Nr. 11.2.1/6 und 11.2.1/34.
[756] Kropp Nr. 11.1.1/14.
[757] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 95.
[758] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 95.
[759] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 95.
[760] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 99. Kropp Nr. 7.1/1.
[761] Kropp Nr. 7.2/1.

tauchen ebenfalls im Fluchtext dieses Täfelchens auf.[762] Auf einer weiteren lateinischen Fluchtafel wird Orkus gemeinsam mit Pluto und Proserpina genannt und soll den Opfern körperlichen Schaden zufügen.[763]

Die Täfelchen, die sich an die Gottheiten der Unterwelt richten, beinhalten, sofern nähere Informationen zu den Umständen und der Motivation der Erstellung vorhanden sind, häufig den Wunsch der Urheber, den Fluchopfern auf irgendeine Weise Schaden zuzufügen. Dies kann sowohl in Form von Prozessflüchen oder Liebeszaubern vorkommen als auch in unspezifischen Zusammenhängen. Eine besondere Art der Anrede dieser Gottheiten ist nicht zu erkennen.

5.2.1.2. Geister der Toten

Die Funktion von Totengeistern als Adressaten von Flüchen wird in der Forschung unterschiedlich gedeutet. Laut Kropp fungiert diese Form übermenschlicher Wesen auf Fluchtafeln „als Analogieträger, dessen zentrales Merkmal Passivität und Erfolglosigkeit ist“. Als Beispiel hierfür dient ein Täfelchen aus einer Grabstätte in Rom mit dem Ziel, einen Konkurrenten auszuschalten. Im Rahmen des Fluchtextes wird ein Mann auf eine solche Weise verflucht, dass er einem Toten gleich sein solle: Er soll mit einer anderen Person weder sprechen können noch von dieser Person wahrgenommen werden, sondern für sie als tot gelten, so wie der Verstorbene in dem Grab, in dem das Täfelchen deponiert wurde.[764] Auch als Umsetzer der Verwünschungen können Totengeister dienen, da sie aufgrund ihres unbefriedigten Lebenshungers als umtriebig und umherirrend gelten. In diesem Zusammenhang spricht Kropp zudem die Kontaktaufnahme zu den numinosen Mächten an, die gerade in der Nähe der Toten gegeben schien, so dass Grabstätten häufig als Ablageorte der Täfelchen genutzt wurden.[765] Lambert geht dagegen davon aus, dass Flüche immer an die Götter des Todes gerichtet waren und andere auf den Täfelchen möglicherweise genannten Gottheiten lediglich als Vermittler mit diesen Unterweltgottheiten fungierten.[766] Laut Gager waren zumindest in den späteren Täfelchen nicht mehr die Gottheiten oder Dämonen für die Ausführung des Fluches zuständig, sondern übernahmen die Aufgabe darauf zu achten,

[762] Kropp Nr. 7.2/1.
[763] Kropp Nr. 1.7.2/1.
[764] Kropp Nr. 1.4.4/3.
[765] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 90 und 96/97.
[766] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 77/78.

dass der Geist der toten Person, in dessen Grab das Täfelchen abgelegt wurde, den Fluch ausführte.[767]

Die Manen, die wohlwollenden der als Unterirdische Götter (*di inferi*) bezeichneten Seelen Verstorbener, und die als Larven bezeichneten Totengeister werden als Adressaten in Fluchtexten angesprochen. Ein Täfelchen aus Rom richtet sich an die Manen und wünscht die Schädigung einer Reihe von Menschen, die als Feinde bezeichnet werden.[768] Ein Täfelchen aus Karthago, das ebenfalls das Verstummen von Gegnern zum Ziel hat, wendet sich an die Manen.[769] Eine Fluchtafel aus dem heutigen Frankfurt richtet sich an beide Gruppen und möchte das Verstummen eines Gegners erreichen. Vermutlich handelt es sich bei diesem Täfelchen um einen Prozessfluch.[770] Ein Täfelchen aus Bad Kreuznach richtet sich ebenfalls an beide Gruppen. Es werden einige Namen von Opfern genannt, die getötet werden sollen, und zudem alle Feinde des Urhebers verflucht.[771] In einem weiteren Täfelchen aus Bad Kreuznach erfolgt die Anrufung beider Gruppen von Totengeistern im Zusammenhang einer Namensliste mehrerer Fluchopfer.[772] Ebenso wie die Götter der Unterwelt werden also auch die Totengeister als Adressaten herangezogen, wenn Gegnern oder Feinden Schaden zugefügt werden soll. Dabei werden weder nähere Informationen zu den Umständen, die zur Erstellung der Täfelchen führten, genannt noch eine besondere Form der Anrede dieser Totengeister verwendet.

5.2.1.3. Dämonen und andere Wesen

Namen von Dämonen sind laut Kropp besonders in nordafrikanischen Täfelchen zu finden. Dies lässt ihrer Ansicht nach darauf schließen, dass die Urheber dieser Täfelchen ägyptischen und orientalischen religiösen Vorstellungen unterlagen und außerdem, dass diese Täfelchen später entstanden sind (ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert). Die Dämonennamen tauchen dabei nicht notwendigerweise einzeln in den Fluchtexten auf, sondern sind häufig in einer größeren Anzahl verschiedener Namen aufgeführt. Dabei können sie zudem von Symbolen und Zeichnungen begleitet werden oder mit anderen Wesenheiten wie Unterweltgottheiten oder Totengeistern gemeinsam

[767] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 118.
[768] Kropp Nr. 1.4.4/15.
[769] Kropp Nr. 11.1.1/8.
[770] Kropp Nr. 5.1.2/1.
[771] Kropp Nr. 5.1.4/4.
[772] Kropp Nr. 5.1.4/8.

adressiert werden. Die auf den nordafrikanischen Fluchtafeln als *daemones* bezeichneten Mächte entsprechen laut Kropp möglicherweise den „üblicherweise als *inferi* ‚unterirdisch' bezeichneten Toten".[773]

In vielen nordafrikanischen Fluchtafeln scheinen diese Dämonen als Vermittler angesehen worden sein, die „als Überzeugungsstrategie gegenüber dem übernatürlichen Befehlsempfänger fungieren" sollten.[774] In einem Täfelchen aus Hadrumetum erfolgt neben der Nennung dreier Dämonen die nähere Umschreibung *quicumque es* („wer auch immer du sein magst"). Dies spricht dafür, dass der Urheber nicht notwendigerweise über das Wesen der angerufenen Macht Bescheid wissen musste, um auf ihre Macht zu vertrauen. Die Ansprache *te oro* („ich bitte dich") klingt dabei eher nach Gebet als nach Forderung an den Dämon.[775]

Mehrere Fluchtäfelchen aus Hadrumetum[776] richten sich an einen Dämon, der nicht namentlich näher benannt wird, und der Pferde und Wagenlenker schädigen soll. Auf diesen Täfelchen ist der Dämon zudem als Zeichnung angebracht. Nur auf einer der Tafeln ist der Name des Dämons *Baitmo Arbitto* in der Zeichnung zu lesen. Er ist mit freiem Oberkörper und mit einem Gürtel, Lendenschurz und Helm bekleidet abgebildet und hält einen Stab und ein Gefäß in seinen Händen. Außerdem ist er auf einem Schiff stehend dargestellt. Der Zeichner, so Gordon, wollte vermutlich mit dem Bild eine angsteinflößende Figur darstellen, die bei seinem Gegner großen körperlichen Schaden anrichten kann, ähnlich wie ein Gladiator.[777]

Auch andere Wesenheiten wie beispielsweise Engel[778] oder Nymphen konnten in den Texten der Fluchtafeln adressiert werden. Der Fundkomplex aus dem Anna-Perenna Heiligtum zeigt dies. Anna Perenna war vermutlich eine Wassernymphe, die mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht wurde, was die Funde in ihrer Quelle in Rom bestätigen.[779] In den literarischen Quellen[780] wird das ihr zu Ehren jährlich statt findende Fest, das mit viel Alkohol und Gesang begangen wurde, als ausschweifend

---

[773] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 95 und 101.
[774] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 102. Kropp Nr. 11.1.1/22.
[775] Kropp Nr. 11.2.1/3.
[776] Kropp Nr. 11.2.1/22-11.2.1/27.
[777] Gordon, Richard L.: Competence and 'felicity conditions' in two sets of North African curse-tablets (DTAud Nos. 275-85; 286-98), in: MHNH 5, 2005, S. 69 und 73.
[778] Kropp Nr. 1.4.4/13.
[779] Faraone, Christopher A.: A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome, in: Piccaluga, G. (Hrsg.): La fattura scritta. Atti della giornata di studio, Brescia 2010, S. 65.
[780] Beispielsweise: Ovid: Fasten 3.523-696.

beschrieben.[781] Es scheint am Tiber stattgefunden zu haben. Erst durch die Entdeckung des Heiligtums der Anna Perenna in Rom werden nähere Details zum Kult der Nymphe bekannt. So wurde sie vermutlich bereits vor der republikanischen Zeit und bis in die Spätantike hinein verehrt, was Keramikfunde belegen. Wie die gefundenen Fluchtafeln und Votivgaben belegen, wurden hier während der Kaiserzeit magische Rituale durchgeführt.[782]

In einem der Täfelchen, die im Anna-Perenna-Heiligtum gefunden wurden, werden mehrere weibliche Gottheiten mit der Formel *sacras santas* angerufen, womit vermutlich Anna Perenna und ihre Nymphen gemeint sind, da diese auch in ihnen gewidmeten Altarinschriften an diesem Ort auf ähnliche Weise (*sacratis nymphis* und *sanctas*) angesprochen werden.[783] Aufgrund der Nähe zum Wasser und der Bezeichnung *supteris*, die im Rahmen des Fluchtextes ebenfalls fällt, könnte man vermuten, dass die Nymphen möglicherweise zur Unterwelt gezählt wurden, allerdings gibt es hierfür keine weiteren Anzeichen oder Belege.[784]

Dass in diesem Heiligtum ein Täfelchen gefunden wurde, das sich nicht an Anna Perenna selbst richtet, sondern an Seth, bezeugt, dass die Gottheit keine Einwände gegen Bittgesuche an andere Gottheiten hatte und dass die Effizienz des Rituals nicht durch Anna Perenna selbst, sondern durch die Heiligkeit des Ortes gewährleistet war.[785]

Auch in einem Täfelchen aus dem heutigen Arezzo erfolgt eine Anrede an Nymphen, die allerdings nicht namentlich genannt werden, und die darum gebeten werden, das Fluchopfer zu töten. Der Urheber scheint zudem nicht sicher, ob die Bezeichnung

---

[781] Faraone, Christopher A.: A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome, in: Piccaluga, G. (Hrsg.): La fattura scritta. Atti della giornata di studio, Brescia 2010, S. 65.

[782] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 215.

[783] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 223. Faraone, Christopher A.: A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome, in: Piccaluga, G. (Hrsg.): La fattura scritta. Atti della giornata di studio, Brescia 2010, S. 69.

[784] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 223.

[785] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 218.

Nymphen für die angerufenen Mächte angemessen ist und fügt diese Zweifel in Form von *quo alio nomine vultis appellari* hinzu.[786]

Wie bei den Täfelchen, die sich an Unterweltgötter oder Geister von Verstorbenen wenden, ist auch hier ersichtlich, dass die Wesenheiten um die Schädigung von Fluchopfern gebeten werden. Da es sich bei den Täfelchen aus Nordafrika zumeist um Wettkampfzauber handelt, kann hier davon ausgegangen werden, dass sich die Urheber an die Dämonen wandten, um Hilfe gegen Rivalen oder Gegner zu erhalten. Die übrigen Täfelchen bieten dagegen selten nähere Angaben zu den Umständen, so dass hier keine konkreten Schlüsse gezogen werden können, warum sich die Urheber dieser Täfelchen mit ihren Anliegen gerade an diese Mächte wandten.

5.2.2. Nicht-katachthonische Gottheiten

Zu den nicht-katachthonischen Göttern gehören die Gottheiten, die keine Verbindung zur Unterwelt unterhalten und/oder zu den Großen Göttern gehören. Die nicht-katachthonischen Gottheiten sind meist mit Tempeln oder Heiligtümern verbunden, in denen sie Verehrung genossen. Diese Art von Gottheiten wurde im Rahmen der Fluchtafeln fast ausschließlich im Bereich der Gebete um Gerechtigkeit angerufen, wobei nicht alle Gebete um Gerechtigkeit sich ausschließlich an respektable Gottheiten richten. Laut Kropp sind auch solche bekannt, die sich an *Dis pater* oder *Proserpina* wenden.[787]

In diese Kategorie von Adressaten fallen vor allem die auf vielen britischen Täfelchen erwähnten Sulis (Minerva) und Merkur. Die Täfelchen an Sulis stammen aus Bath, während diejenigen an Merkur größtenteils in Uley gefunden wurden. Einen Grund für die große Anzahl von Täfelchen, die diese Gottheiten anrufen, sieht Kropp darin, dass viele Täfelchen im jeweiligen Heiligtum der Gottheit abgelegt wurden. Dabei muss aber bedacht werden, dass gerade hier intensive Grabungen stattfanden, in deren Rahmen die Funde der Täfelchen dokumentiert wurden. Von mehreren Täfelchen aus Mainz sind zudem Mater Magna und Attis, der gemeinsam mit ihr in ihrem Tempel verehrt wurde, bekannt. In einzelnen Täfelchen tauchen Jupiter, Mars, Diana und Neptun als Adressaten auf. Die Dioskuren Castor und Pollux werden ebenfalls in einigen Täfelchen erwähnt.

[786] Kropp Nr. 1.1.1/1.

[787] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 97.

Auch Isis findet sich auf Täfelchen, die in Hispanien und Trier entdeckt wurden.[788] An dieser Stelle werden Sulis, Merkur und Mater Magna/Attis jeweils ein Kapitel gewidmet, da diese Gottheiten Adressaten einer großen Anzahl von Täfelchen waren. In einem zusätzlichen Kapitel werden weitere Gottheiten aus dem Bereich der respektablen Götter vorgestellt, die allerdings lediglich in wenigen oder einzelnen Täfelchen Erwähnung fanden.

5.2.2.1. Sulis/Minerva

Die Gottheit Sulis scheint schon lange vor der Ankunft der Römer in Britannien angebetet worden zu sein. Vermutlich wurde allerdings erst mit der Ankunft der Römer das Heiligtum in Bath ausgebaut und zu einem Pilgerort für Heilung gemacht. Zu dieser Zeit wurde auch das Wesen der Sulis verändert und dem von Minerva angenähert. Minerva war eine der drei Staatsgottheiten des römischen Pantheons und Sulis wurde mit ihr gleichgesetzt.[789] Dies belegt eine Inschrift auf einem Altar, der in Bath gefunden wurde und in der sie bei beiden Namen, also Sulis Minerva, genannt wird.[790] Sulis wurde auch in einigen Fluchtafeln mit Minerva gleichgesetzt.[791] Insgesamt liegen fünf Täfelchen vor, in denen die Namen Sulis und Minerva gemeinsam erscheinen.[792] In Britannien wurde Sulis nur an einem Ort mit Minerva gleichgesetzt: Bath.[793]

Insgesamt wird Sulis auf 25 Fluchtafeln aus Bath namentlich genannt[794]. Auf fünf von diesen erfolgt die Nennung gemeinsam mit dem Namen Minerva als Sulis Minerva[795]. In einem Text wird lediglich der Namen Minerva verwendet.[796] In einem Fall erfolgt die Ansprache mit *deae sanctissimae*[797], während der Name in fast allen anderen Täfelchen

[788] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 97/98.
[789] Aldhouse-Green, Miranda: Gallo-British Deities and their Shrines, in: Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004, S. 200/201.
[790] Cunliffe, Barry: The Sanctuary of Sulis Minerva at Bath. A Brief Review, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 1.
[791] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 102.
[792] Tab. Sulis Nr. 32, 34, 35, 46 und 65.
[793] Webster, Graham: What the Britons Required from the Gods as Seen Through the Pairing of Roman and Celtic Deities and the Character of Votive Offerings, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 59.
[794] Tab. Sulis Nr. 8, 10, 19, 20, 21, 32, 34, 35, 38, 42, 44, 45, 46, 49, 50, 54, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 90, 94, 108.
[795] Tab. Sulis Nr. 32, 34, 35, 46, 65.
[796] Tab. Sulis Nr. 70.
[797] Tab. Sulis Nr. 10.

gemeinsam mit *dea* erfolgt.[798] In zwei Texten aus Bath[799] wird sie als „Majestät" angesprochen[800] und zweimal erfolgt die Anrede *numini tuo*[801]. Außerdem kommt die Anrede *dea* und *domina dea* jeweils einmal ohne Namenszusatz vor.[802] In zwei Fällen wird der Name Sulis im Zusammenhang mit Ortsangaben erwähnt. Dabei wird in einem Fall auf die Quelle der Sulis angespielt[803] und in einem Fall auf ihren Tempel[804].

Sulis scheint wie Minerva Heilkräfte besessen zu haben[805] und ihre Kräfte scheinen auf die heißen Quellen in ihrem Tempel gegründet zu sein, die nach dem Glauben der Gläubigen selbst Heilkräfte besaßen.[806] Sie scheint zudem als Göttin der Gerechtigkeit wahrgenommen worden zu sein. Dies lässt die Anzahl der an sie (oder Minerva oder auch Sulis Minerva) gerichteten Gebete um Gerechtigkeit vermuten. Fast alle dieser Täfelchen beinhalten den Wunsch, sie möge gestohlenes Gut zurückgeben und den Dieb strafen. Einige wenige beinhalten zusätzlich den Wunsch nach Rache.[807]

In vielen der in Bath gefundenen Gebete um Gerechtigkeit, die Sulis um Hilfe bitten, geht es um Diebstahl und den Wunsch, die Göttin möge dafür Rache nehmen und den Dieb entlarven. Als Gegenleistung für die Rache, die beispielsweise in der Zerstörung der Gesundheit[808] oder sogar des Todes[809] des Diebes liegt, wird ihr das gestohlene Gut gewidmet[810]. Auf diese Weise wird die Göttin als eine Art übernatürliche Polizistin behandelt. Den Grund für diese Behandlung sieht Tomlin darin, dass eine weltliche polizeiliche Macht in Bath fehlte und die Menschen sich lieber in diesen Angelegenheiten an die Gottheit wandten. Die Sprache auf den Täfelchen ist daher sehr juristisch geprägt.[811]

---

[798] Lediglich auf den Täfelchen Tab. Sulis Nr. 54 und 66 wird Sulis ohne weiteren Zusatz genannt.
[799] Tab. Sulis Nr. 32 und 35.
[800] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 45.
[801] Tab. Sulis Nr. 32 und 34.
[802] Tab. Sulis Nr. 57 und 98.
[803] Tab. Sulis Nr. 94.
[804] Tab. Sulis Nr. 44.
[805] Cunliffe, Barry: The Sanctuary of Sulis Minerva at Bath. A Brief Review, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 1.
[806] Aldhouse-Green, Miranda: Gallo-British Deities and their Shrines, in: Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004, S .200.
[807] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain, North Charleston 2011, S. 42.
[808] Tab. Sulis Nr. 32.
[809] Tab. Sulis Nr. 10.
[810] Tab. Sulis Nr. 34.
[811] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 70/71 und 79.

Auf einem Fluchtäfelchen[812] wird Sulis angerufen, einen Diebstahl von Geld zu rächen. Dabei soll der Dieb, egal ob christlich oder heidnisch, zur Rechenschaft gezogen werden. Laut Ogden sind hier zwei Dinge interessant: Zum einen geht der Urheber anscheinend davon aus, dass die Gottheit auch Macht über die Anhänger anderer Religionen hat, da sie selbst eine pagane Gottheit ist und ihr dennoch die Bestrafung eines möglicherweise christlichen Diebes zugetraut wird. Zum anderen geht Ogden davon aus, dass der Verfasser selbst christlich gewesen sein könnte, da er das Wort *gentilis* verwendet, um pagan auszudrücken. Sollte dies der Fall sein, müsse davon ausgegangen werden, dass auch Anhänger des christlichen Glaubens auf die Mächte heidnischer Gottheiten zurückgriffen, um Schadenzauber zu erwirken.[813]

Insgesamt lässt sich feststellen, dass bei der Anrufung von Sulis (Minerva) in den Gebeten um Gerechtigkeit aus Bath Wert darauf gelegt wurde, sie als Göttin auszuweisen. Die Anrede erfolgte zwar respektvoll, allerdings ist keine Unterwürfigkeit der Urheber gegenüber ihrer Göttlichkeit zu erkennen. Stattdessen erfolgt die Anrede entsprechend dem in der Antike vorherrschenden Verhältnis zwischen Gottheit und Mensch, im Rahmen dessen der Gottheit Ehre bezeugt wird und Opfer dargebracht werden ohne der Gottheit ehrfürchtig und unterwürfig zu begegnen. Auch religiöse Elemente sind zu erkennen, da die Anrufung durch Fluchtafeln in Zusammenhang mit der Rückgabe gestohlenen Gutes und Rache für erfolgten Diebstahl stand. Hier erhofften sich die Urheber von der Gottheit im Sinne des funktionalistischen Religionsbegriffs vermutlich Hilfe, die sie von der weltlichen Rechtsprechung nicht erwarten konnten.

5.2.2.2. Merkur/Mars/Silvanus

Während sich die Fluchtafeln aus Bath hauptsächlich an Sulis/Minerva richten, sprechen die Urheber der Fluchtafeln aus Uley zu einem großen Teil Merkur an (insgesamt 18 Täfelchen).[814] Auf drei der Täfelchen wird zudem der Name des Gottes Mars erwähnt.[815] Von diesen nennt ein Fluchtext die Namen Merkur und Mars in Verbindung.[816] Auf einem der Täfelchen wurde zunächst der Gott *deo Marti Silvano* als Adressat

[812] Tab. Sulis Nr. 98.
[813] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 46.
[814] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 115.
[815] Kropp Nr. 3.22/4, 3.22/10 und 3.22/11.
[816] Kropp Nr. 3.22/4.

angegeben, dieser Name jedoch mit Merkur überschrieben, während eine weitere Erwähnung des Namens Silvanus später im Text erhalten blieb. Vermutlich war Merkur ein Gott, der mit einem keltischen Gott, der in Uley ursprünglich verehrt wurde, identifiziert werden konnte.[817] Der früheste Merkur galt als Gott des Handels.[818] Vermutlich wurde er mit *Mars* und *Silvanus* gleichgesetzt.[819] Silvanus galt sowohl als Beiname des Gottes Mars als auch als Gottheit aus der privaten Sphäre der Menschen, ähnlich wie die Laren.[820] In diesen Zusammenhang kann vermutlich auch der keltische Gott Nodens eingeordnet werden, der in einem Täfelchen aus Lydney Park angesprochen[821] und ebenfalls mit Mars gleichgesetzt wurde.[822]

In den meisten Fällen wurde Merkur in den Texten der Gebete um Gerechtigkeit aus Uley mit *deo Mercurio* angesprochen, in selteneren Fällen auch mit *deo sancto Mercurio* oder *divo Mercurio*.[823] Die Ansprache erfolgte also auf eine ähnliche Weise wie die der Sulis auf den Täfelchen in Bath: Der Status der Göttlichkeit wurde betont. Ein Gebet um Gerechtigkeit aus Kelvedon in Britannien nennt Merkur ohne weiteren Namenszusatz.[824]

In einem der Fluchtäfelchen aus Mainz wird der Name Mars ebenfalls erwähnt, allerdings ist dem nur fragmentarisch erhaltenen Text nicht zu entnehmen, ob dieses Täfelchen an Mars gerichtet ist.[825]

Die Täfelchen, die Merkur in seiner Funktion als respektable Gottheit ansprechen, sind zumeist Gebete um Gerechtigkeit. Merkur wird ebenso wie Sulis in Bath darum gebeten, gestohlenes Gut zurückzugeben und am Dieb Rache zu nehmen. Im Gegenzug wird ihm das gesamte Gut oder ein Teil dessen als Gabe zugesprochen.[826] Dies lässt wieder den Schluss zu, dass er in Fällen um Hilfe gebeten wurde, in denen die Urheber des Täfelchens auf keine weltliche Unterstützung hoffen konnten.

---

[817] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 115.

[818] Simon, Erika: Die Götter der Römer, München 1990, S. 159.

[819] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 102.

[820] Simon, Erika: Die Götter der Römer, München 1990, S. 200.

[821] Kropp Nr. 3.15/1

[822] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 100.

[823] Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 115.

[824] Kropp Nr. 3.12/1.

[825] DTM Nr. 14. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 130-133.

[826] Beispielsweise: Kropp Nr. 3.12/1 und 3.22/3.

5.2.2.3. Mater Magna und Attis

Die Verehrung der Mater Magna ist vermutlich erst seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert weiter im Römischen Reich verbreitet, da sich ab diesem Zeitpunkt sowohl viele Weiheinschriften finden als auch Grabinschriften, die die Verbreitung des Kultes belegen. Man vermutet, dass sich dieser Kult durch Stadtrömer und Italiker in dem Gebiet in und um Mainz verbreitete, da sich diese Zuwanderergruppe seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert hier nachweisen lässt und die Kultpraxis mitgebracht haben könnte. Eine Verbreitung durch das Heer oder durch orientalische Soldaten lässt sich ausschließen, da die Inschriften diese nicht erwähnen.[827]

Obwohl Mater Magna Teil des staatlichen römischen Pantheons war, finden sich in den Täfelchen in Mainz keine Hinweise, dass sie in ihrer Funktion als Staatsgöttin angerufen wurde. Stattdessen scheint sie in diesem Rahmen als hilfreiche göttliche Macht wahrgenommen worden zu sein.[828] Die Mainzer Fluchtafeln geben laut Blänsdorf Aufschluss über die Gründe der Verehrung der Mater Magna und auch des Attis. Sie zeigen, dass die Göttin als „Helfer in der Not und in Rechtsstreitigkeiten angerufen" wurde und gerade auch von Frauen angesprochen wurde, die nicht selbst vor Gericht klagen konnten. In DTM 3 wird die Göttin beispielsweise um Hilfe in einer Rechtsangelegenheit angerufen, obwohl dies laut Blänsdorf eigentlich nicht Teil ihres Kultes ist.[829] Er bezeichnet die Fluchtafeln an Mater Magna daher an dieser Stelle als „Zeugnis privater Religiosität".[830]

Im Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum wurden insgesamt 33 Fluchtäfelchen gefunden. Auf acht dieser Täfelchen wurde Magna Mater zwölfmal um Hilfe angerufen.[831] Die Anrufung auf diesen Täfelchen aus Mainz erfolgte laut Blänsdorf ohne „formelhafte Festlegung am Anfang oder am Ende oder auch mehrfach innerhalb des

---

[827] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 49.

[828] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 158.

[829] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 81.

[830] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 49/50.

[831] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis". Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 51.

Textes".[832] Die direkte namentliche Nennung der Göttin erfolgte allerdings nur in wenigen der Mainzer Fluchtäfelchen.[833] In einem Täfelchen erfolgte die Anrede in feierlicher Form.[834] Neben dem Namen der Göttin, wurde sie sowohl bei ihrem Heiligtum (*sacra*) als auch bei ihrer göttlichen Macht (*numen*) beschworen.[835] In einem weiteren Täfelchen wurde die Göttin als *mater deum* bezeichnet.[836] In mehreren der Täfelchen wurde sie mit den Worten *rogo te* oder *te rogo* gemeinsam mit ihrem Namen angesprochen.[837] In DTM 6 wurde *sancta Mater Magna* hinzugesetzt.

Attis wurde in Mainz gemeinsam mit Mater Magna und Isis verehrt. Obwohl die Belege für einen Kult dieses Gottes in Germanien selten sind, ist er für Mainz sowohl inschriftlich als auch durch Statuetten nachweisbar.[838] Neben den Täfelchen aus Mainz wird Attis in zwei weiteren Täfelchen genannt. Eines davon stammt aus dem kleinen Ort Groß-Gerau in der Nähe von Mainz und ein weiteres aus Salacia im heutigen Portugal.[839] In dem Täfelchen aus Salacia wird Attis in seiner Funktion als Unterweltgottheit für einen Fluch herangezogen.[840] Auf den Mainzer Täfelchen und auf dem Täfelchen aus Groß-Gerau wird er jedoch nicht als solches wahrgenommen, sondern erhält den Status als höchste Gottheit und wird gemeinsam mit Mater Magna angerufen, die Teil des römischen Pantheons ist.[841] Inhaltlich handelt es sich bei diesem Täfelchen um eine Bitte um Vernichtung einer Frau, die einen anderen Mann als den Verfasser geheiratet hat. Vermutlich wurde Attis hier als Gottheit gewählt, da der Gott laut dem Mythos ebenfalls

---

[832] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 30.
[833] DTM Nr. 1, 2, 3, 4, 6.
[834] DTM Nr. 1.
[835] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 63.
[836] DTM Nr. 2.
[837] DTM Nr. 1, 3, 4.
[838] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 48/49.
[839] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 146.
[840] Kropp Nr. 2.3.2/1.
[841] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 148.

von seiner Gefährtin hintergangen wurde.[842] Auch die Form der Anrede erfolgt hier nach dem Muster eines offiziellen religiösen Gebets und nicht dem eines Fluches.[843]

Auf Fluchtafeln, die im Mainzer Heiligtum für die Göttinnen Mater Magna und Isis gefunden wurden und vom Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts stammen, wird der Gott Attis viermal gleichberechtigt mit Mater Magna um Beistand für Rache angerufen.[844] Blänsdorf vermutet, dass die Verehrung des Attis zu diesem Zeitpunkt zunächst auf den Bereich der privaten Religiosität beschränkt war, da dieser Gott während der frühen Kaiserzeit kaum Bedeutung in der römischen Religion hatte[845] und sein Kult für diesen Teil des Reiches bisher kaum belegt ist.[846] Wie Mater Magna scheint auch Attis laut Blänsdorf aufgrund seiner Hilfe in Notsituationen und bei Rechtsstreitigkeiten angerufen worden zu sein.[847]

In einem dieser Täfelchen aus dem Mainzer Heiligtum wird Attis gemeinsam mit Castor und Pollux angerufen.[848] Durch diese Zuordnung der Dioskuren erhält er laut Blänsdorf den Rang Jupiters.[849] Demselben Täfelchen ist formell zu entnehmen, dass es in einer Art Gebetsform verfasst wurde. Laut Blänsdorf ist dieses das „erste bisher nachweisbare Gebet an Attis“.[850] In Italien ist er bisher nicht als Gottheit zur Anrufung bei

---

[842] Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin“. Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 34/35 und 37/38.

[843] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 148.

[844] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 51.

[845] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 51/52.

[846] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 87.

[847] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 19.

[848] DTM Nr. 5.

[849] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 56. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 93. Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 148.

[850] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 58.

Verwünschungen bekannt.[851] Unabhängig von der Form des Textes ist auch die Ansprache an die Gottheit eher gebetsartig. Attis wird um Hilfe gebeten und sowohl als heilig als auch als Majestät bezeichnet.[852] Die Ansprache ist allgemein eher flehend als fordernd, wenn auch das Rachegesuch selbst vehement vorgebracht wird. Der Urheber von DTM 6 richtet sich sowohl an Mater Magna als auch an Attis. Attis beauftragt er mit den Worten *tibi commendo*. Es erfolgt also keine Bitte, sondern ein Auftrag an die Gottheit. In DTM 2 wird Attis vermutlich gemeinsam mit Mater Magna angerufen, da in dem Täfelchen die Rede von *benedictum tuum* ist. Blänsdorf vermutet, dass bei dieser Anrede Attis gemeint ist, obwohl er nicht namentlich genannt wird.[853]

Obwohl das Heiligtum in Mainz auch Isis geweiht war, sind keine an sie gerichteten Fluchtafeln von diesem Fundort bekannt. Dies muss laut Blänsdorf nicht bedeuten, dass sie nicht für die auf den Fluchtafeln erwähnten Anliegen zuständig war, sondern könnte daran liegen, dass die an sie gerichteten Fluchtafeln in diesem Heiligtum lediglich noch nicht gefunden wurden, da eine Anrufung von Isis auf Täfelchen anderer Fundorte nachgewiesen werden konnte.[854]

Ebenso wie bei der Anrufung von Sulis und Merkur wurden bei Mater Magna und Attis Attribute verwendet, die auf den göttlichen Status der beiden hinweisen, auch wenn keine durchgehende Bezeichnung als *dea* und *deo* erfolgt. Auch Attis und Mater Magna wurden zur Wiedergutmachung von Diebstählen angerufen, bei der sich die Bestohlenen übermenschliche Hilfe erhofften.

5.2.2.4. Weitere Gottheiten

Zusätzlich zu den vorgestellten respektablen Gottheiten, an die sich die Texte der Gebete um Gerechtigkeit aus den größeren Fundkontexten richteten, können auf einzelnen Täfelchen aus kleineren Fundkomplexen und auf Einzelfunden weitere

[851] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 87.

[852] Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 54. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 95.

[853] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 69/74.

[854] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 50.

Gottheiten aus diesem Bereich als Adressaten ausgemacht werden. Zu diesen zählen beispielsweise Jupiter, Diana, Neptun und Isis.[855]

Neptun war die Gottheit des Wassers. Zunächst soll er nur Gottheit von Binnengewässern gewesen sein. Im Laufe der Zeit, mit Einfluss des griechischen Poseidon, sei er schließlich zum Gott des Meeres geworden.[856] Drei britische Täfelchen richten sich jeweils wegen eines erlittenen Diebstahls an Neptun.[857] In zwei der Gebete um Gerechtigkeit wird Neptun zusätzlich mit *dominus* betitelt.[858]

Diana wird in den Texten zweier Täfelchen aus Trier gemeinsam mit Mars genannt. Beide Täfelchen bitten vermutlich um Schutz vor oder Vernichtung von Feinden. Eines der Täfelchen bezeichnet Diana und Mars dabei als helfende Mächte[859], während das zweite neben den Namen der Gottheiten lediglich das Wort *inimicum* aufweist[860]. Ein Gebet um Gerechtigkeit aus London ist ebenfalls an Diana adressiert und nennt sie zusätzlich zu ihrem Namen *dea*.[861]

Aus London ist ein Gebet um Gerechtigkeit vorhanden, dass Jupiter als Adressaten nennt. Jupiter wird hier vom Urheber des Täfelchens gebeten, den Dieb einer Geldsumme zur Rückgabe zu bewegen. Dafür stellt er ihm ein Zehntel des Betrags als Opfer in Aussicht.[862] Ebenso wie in einem weiteren Täfelchen aus Gallien[863] wird er zusätzlich mit *optimus* angesprochen.

Der Name von Isis taucht sowohl in einem Täfelchen aus Trier als auch in einem aus Spanien auf. In Trier beinhaltet die Anrede ein zusätzliches *domina*, während der Urheber aus Spanien *per maiestatem tuam* hinzufügt. Das Täfelchen aus Spanien lässt sich als Gebet um Gerechtigkeit identifizieren, da ein Diebstahl gerächt werden soll.[864] Das Täfelchen aus Trier wünscht eine körperliche Schädigung des Fluchopfers.[865]

In den Texten der Täfelchen aus Einzelfunden, die an respektable Gottheiten adressiert waren, erfolgte die Anrede auf ähnliche Weise wie in den Texten an Sulis, Mars und Mater Magna. Allerdings lassen sich aufgrund der wenigen und einzeln auftretenden Nennungen keine eindeutigen Muster rekonstruieren.

---

[855] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 97.
[856] Simon, Erika: Die Götter der Römer, München 1990, S. 182.
[857] Kropp Nr. 3.3/1, 3.7/1, 3.11/1.
[858] Kropp Nr. 3.3/1 und 3.11/1.
[859] Kropp Nr. 4.1.3/9.
[860] Kropp Nr. 4.1.3/8.
[861] Kropp Nr. 3.14/6.
[862] Kropp Nr. 3.19/1.
[863] Kropp Nr. 4.2.2/2.
[864] Kropp Nr. 2.2.1/1.
[865] Kropp Nr. 4.1.3/16.

5.3. Namenlose Adressaten

Nicht alle lateinischen Fluchtafeln haben explizit namentlich genannte Adressaten. Laut Kropp können die früheren *defixiones* beispielsweise Verwünschungen enthalten, die sich nicht an bestimmte Gottheiten oder Dämonen richten.[866] Es konnte auch vorkommen, dass eine Fluchtafel[867] sich zwar, „wie es sich aus den Imperativformen […] herleiten läßt“, an eine bestimmte Gottheit richtet, aber im Text kein Name zu finden ist. Corell vermutet, dass solche Fluchtafeln an Heiligtümern oder geweihten Stätten abgelegt wurden, die einer allseits bekannten Gottheit geweiht waren, so dass die Nennung des Namens für den Urheber des Täfelchens unnötig erschien.[868] Unter den Mainzer Fluchtafeln gibt es zwei, in denen die Götter zwar in Form von *deus* oder *dea* (*dii*/*deae*) erwähnt werden, allerdings nicht namentlich benannt werden.[869] Auch in Bath wurden zwei Täfelchen mit der Anrede *dea* und *domina dea* gefunden, ohne dass Namen für die Göttin hinzugefügt wurden.[870]

In einigen Fluchtafeln fehlt zudem möglicherweise die Anrede, weil sie nicht mehr lesbar ist. Ein Täfelchen aus Mainz beginnt beispielsweise mit einer Analogie, was normalerweise nicht üblich ist. Im weiteren Verlauf des Textes erfolgt dann die Anrede *tu domina es*[871], die darauf schließen lässt, dass auch dieses Täfelchen wie die übrigen dieses Fundkomplexes an Mater Magna gerichtet war, die Anrede aber nicht mehr vorhanden ist.

5.4. Zusammenfassung

Bereits zu Anfang des Kapitels wurde festgestellt, dass religiöse Handlungen in der Antike auf der Existenz von Gottheiten basierten und Rituale als Ehrbezeugungen für die Gottheiten und als Anfragen für Hilfe aus Situationen dienten, in denen sich die Menschen nicht selbst zu helfen wussten. Laut Kropp zeigt sich in der Anrufung der Adressaten der Fluchtafeln die „intendierte Kontaktaufnahme mit übernatürlichen

---

[866] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 142.
[867] Beispielsweise: Kropp Nr. 2.1.3/2.
[868] Corell, Josep: Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 101, 1994, S. 285.
[869] DTM Nr. 7 und 29.
[870] Tab. Sulis Nr. 57 und 98.
[871] DTM Nr. 12. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 125-127.

Mächten".[872] Damit können die Anrufungen in den Texten der Fluchtafeln im substanzialistischen Sinne unter dem Religionsbegriff subsumiert werden, da sie die Existenz übernatürlicher Mächte voraussetzen.

Die Täfelchen, die sich an spezifische, namentlich genannte Adressaten richteten, sind alle an Mächte adressiert, die sich außerhalb des realen menschlichen Lebens befinden und in den religiös-magischen Bereich eingeordnet werden können. Es musste sich bei diesen Adressaten nicht notwendigerweise um Götter handeln, sondern es konnten auch Dämonen, Geister von Toten oder anderen Wesenheiten wie Nymphen angerufen werden. Da in der Antike keine scharfe Trennlinie zwischen dem Wesen der Götter und dem anderer übernatürlicher Mächte gezogen wurde, können auch die Täfelchen mit diesen Adressaten als religiös bezeichnet werden.

Gerade bei der Anrufung der nicht-katachthonischen und respektablen Gottheiten zeigt sich eine religiöse Konnotation. Neben den Zusätzen *deo, dea*, *divo* und *numini tuo*, die die Göttlichkeit der Adressaten unterstreichen, können auch die Inhalte der Texte auf den Täfelchen in einen religiösen Kontext eingeordnet werden. Im Sinne des funktionalistischen Religionsbegriffs handelt es sich bei den Gründen der Anrufung um solche, bei denen die Urheber sich eine Lösung übermenschlicher Mächte wünschten, da sie sich selbst nicht in der Lage sahen, diese herbeizuführen.

Bei den Täfelchen, die sich an die Mächte der Unterwelt richten, sind dagegen in der Regel keine spezifischen Formen oder Zusätze bei der Anrede zu erkennen. Auch werden nur in wenigen Fällen die Umstände der Erstellung der Täfelchen genannt, sondern lediglich die (körperliche) Schädigung der Fluchopfer gefordert. Es wird allerdings deutlich, dass sich die Urheber der Täfelchen auch bei der Anrede der Unterweltmächte Hilfe in Situationen erhofften, in denen sie selbst nichts ausrichten konnten.

[872] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen". Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 75.

6. Gestaltung und Deponierung: Das Ritual

Laut Kropp sind die Fluchtafeln selbst sowohl Bestandteil als auch Produkt eines komplexeren Rituals. Daher sind sie ihrer Meinung nach weit mehr als nur beschriebene Metallstücke und können als Resultat einer rituellen Handlung betrachtet werden.[873] Das Erstellen und Gestalten von Fluchtäfelchen erfolgte laut Kropp individuell und privat. Somit sei diese Ritualhandlung losgelöst vom offiziellen öffentlichen Ritual, das gesellschaftlich durchgeführt wurde. Den Grund dafür, die Rituale alleine durchzuführen, sieht Kropp sowohl in der strafrechtlichen als auch in der gesellschaftlichen Ächtung dieser Ritualhandlungen.[874] Auch Versnel geht davon aus, dass das Erstellen von Fluchtäfelchen kein gutes gesellschaftliches Ansehen hatte und vom sozialen Umfeld verurteilt wurde. Er sagt, dass „Akte schwarzer Magie als Bedrohung der sozialen Stabilität und des gesellschaftlichen Zusammenhalts verurteilt" wurden. Seiner Meinung nach standen „öffentliche Moralvorstellungen und privates Handeln […] in der antiken Gesellschaft des Mittelmeerraumes in Spannung zueinander".[875]

Nachdem bereits festgestellt wurde, dass sowohl die Akteure der Fluchtafeln als auch die angerufenen Gottheiten und die Art und Weise ihrer Anrufung in den Bereich der privaten Religiosität eingeordnet werden können, stellt sich nun die Frage, inwiefern auch das Ritual, dessen Bestandteil und Produkt die Täfelchen waren, seinem Wesen nach eine Form von privater Religiosität darstellte. Die Herstellung und der Entstehungskontext der Täfelchen ist für die Frage danach, ob es sich bei den Täfelchen um einen Ausdruck privater Religiosität handelt, von Bedeutung. Bei der Untersuchung dieser Thematik zeigt sich nämlich zum einen, ob diese Ritualform eine Handlung mit religiösem Charakter war, und zum anderen, ob diese Handlung von einzelnen Menschen individuell und im privaten Rahmen durchgeführt wurde.

Um diese Fragen zu beantworten, sollen nach einer anfänglichen Definition des Ritualbegriffs und der Einordung der Fluchtafeln in dieses Konzept zunächst die Herstellung der Täfelchen auf materieller Ebene sowie die Ritualanleitungen betrachtet

---

[873] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 19 und 67.

[874] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 84 und 88.

[875] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin und New York 2009, S. 12-14.

werden. Anschließend sollen die einzelnen Schritte der Ausführung eines defixio-Rituals wie die Beschriftung und Gestaltung, die Manipulation in Form des Aufrollens und Durchbohrens und die abschließende Ablegung des Täfelchen untersucht werden, um zu erfahren, ob es sich bei diesen Handlungen um solche handelte, die auf religiösen Vorstellungen beruhten und im privaten Rahmen von einzelnen Menschen durchgeführt wurden. Zum Schluss werden die Ergebnisse des Kapitels wiederum in einem Zwischenfazit zusammengestellt.

6.1. Der Ritualbegriff

Weder in der Alltagssprache, in der das Wort Ritual für die Beschreibung unterschiedliche Sachverhalte wie Feiern, Feste, Kulte oder auch Routinen synonym verwendet wird, noch in der Wissenschaftssprache, in der der Begriff je nach Fachrichtung unterschiedlich aufgefasst werden kann, ist eine klare und einheitliche Definition des Ritualbegriffs vorhanden. Obwohl es sich bei Begriffsdefinitionen laut Stollberg-Rilinger nicht um endgültig festgelegte Wahrheiten handeln kann, sondern sie lediglich als methodisches Instrument zum Verständnis einzelner Argumentationen dienen[876], ist es notwendig, vor der Verwendung des Ritualbegriffs an dieser Stelle zu klären, welche Bedeutung ihm im Rahmen dieser Untersuchung zukommt. Zunächst soll dazu eine allgemeine Begriffsklärung des Ritualbegriffs erfolgen und anschließend aufgezeigt werden, auf welche Weise die Fluchtafeln in das Konzept „Ritual“ eingeordnet werden können.

6.1.1. Allgemeine Begriffsverwendung

Das Wort Ritual stammt vom lateinischen Substantiv *ritus*, das sowohl mit ‚Gebrauch‘ oder ‚Sitte‘ als auch moderner mit ‚Religionsbrauch‘ oder ‚Zeremonie‘ übersetzt werden kann.[877] Der Begriff *Ritual* ist allerdings „kein historischer Quellenbegriff, sondern ein modernes analytisches Konzept, das von der Religionswissenschaft um 1900 geprägt worden ist“.[878] In der Antike ist der Begriff ‚Ritual‘ somit also laut Kropp „nicht als übergeordnetes theoretisches Konzept faßbar“. Stattdessen sind unterschiedliche Begriffe für einzelne kultische Handlungen wie beispielsweise rituelle Opferungen

[876] Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt am Main 2013, S. 8.
[877] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 67/68.
[878] Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt am Main 2013, S. 15.

vorhanden, die jeweils an einen regelmäßig wiederkehrenden Anlass gebunden waren und mit festgeschriebenen Vorschriften verbunden waren.[879]

Die Forschung beginnt sich Anfang des 20. Jahrhunderts für die Herkunft „und soziale Bedeutung von Glaubenssystemen und deren konstitutiven Elementen“ zu interessieren. Im Zusammenhang damit werden auch die einzelnen Elemente dieser Systeme in den Fokus genommen und der Begriff Ritual als Bezeichnung für „rituelle Verhaltensweisen als symbolische, vom Individuum unabhängige Handlungen“ etabliert und zum Teil synonym mit dem Wort Ritus gebraucht, das bisher „nur den kleinsten Bestandteil rituellen Handelns“ bezeichnete und häufig lediglich auf den religiösen Bereich beschränkt war.[880]

In den 1960er Jahren begann sich die Verwendung des Begriffs von der religiösen Konnotation zu lösen. Da sich das Interesse der Forschung am Ritualbegriff von einem rein religionswissenschaftlichen hin zu einem soziologischen und ethnologischen entwickelte, stand nicht mehr nur das Verhältnis von Ritual und Mythos im Vordergrund, sondern eine Betrachtung ritueller Handlungen im Zusammenhang mit den sozialen Strukturen, in deren Umfeld sie stattfanden. Rituale wurden also nicht mehr nur als religiöse Handlungen verstanden, sondern immer mehr auch als „‚säkulare Rituale‘ mit gesellschaftsrelevanten Funktionen“. Auch wurde das Ritualkonzept nicht mehr nur im Zusammenhang mit ‚primitiven‘ Kulturen sondern auch mit modernen industrialisierten Gesellschaften untersucht.[881]

Innerhalb der Forschung wurden „zahlreiche moderne Ritualstudien unterschiedlicher Ausrichtung“ vorgelegt. Kropp stellt beispielsweise funktionalistische Deutungen vor, die nach dem Zweck von Ritualen fragen und sie als „Ersatzhandlungen und angstreduzierendes Mittel“ oder als Medium „zur Steuerung der Interaktion zwischen Mensch und Gesellschaft“ definieren. Dem gegenüber gäbe es zudem formalistisch-strukturalistische Ansätze, die sich mit der technischen Umsetzung der Rituale und ihrer Sprache und Symbole beschäftigen. Auch der performative Aspekt von Ritualen wird untersucht, indem Rituale als Theaterstücke und Dramen verstanden werden, die „zur Integration des Einzelnen in gesellschaftliche Strukturen“ dienen.[882]

---

[879] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 68.

[880] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 68.

[881] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 68/69.

[882] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 69.

Soziologisch geprägte Erklärungsmodelle richten ihren Blickpunkt laut Kropp hauptsächlich auf den Öffentlichkeitscharakter von Ritualen. Rituale sollen also gesellschaftliche Beziehungen „stabilisieren, solidarisieren oder hierarchisieren“. Zusätzlich zu den großen öffentlichen Ritualen wurden in der Antike auch auf individueller Ebene Ritualhandlungen ausgeführt, die öffentlichen Charakter hatten und sich nicht nur an die angesprochenen Gottheiten, sondern auch an die Mitbürger richteten. Hierzu gehörten beispielsweise die öffentliche Verfluchung, die „einer sozialen Ächtung gleichkommt“, und „bewußt sicht- und hörbar ausgeführte“ Gebete. Diese Ritualhandlungen tragen dazu bei, die sozialen Gefüge innerhalb der Gesellschaft aufrechtzuerhalten.[883]

Die große Zahl unterschiedlicher Definitionsansätze in der Forschung und die damit einhergehende Unübersichtlichkeit führt Kropp auf zwei Faktoren zurück: Erstens bestehe nur eine beschränkte „Anzahl von Termini für eine große Masse von Konzepten und Untersuchungsgegenständen“, und zweitens werde der Ritualbegriff nicht mehr nur in der Religionswissenschaft für religiöse Handlungen verwendet, sondern auch in anderen Disziplinen für unterschiedliche Phänomene herangezogen. So verwende die Psychologie diesen Begriff beispielsweise für die Umschreibung von Neurosen und Zwangshandlungen.[884]

6.1.2. Fluchtafeln als Rituale

Laut Kropp ist das Fluchtäfelchen neben seiner Funktion als Schriftträger eines Zauberspruches auch gleichzeitig Ritualträger[885], da es in ein eigenes Ritual eingebettet ist, das dem Fluchtäfelchen seine Wirksamkeit verleihen soll. Der Begriff Ritual im Zusammenhang mit dem Entstehungsprozess von Fluchtafeln ermöglicht laut Kropp eine Abgrenzung dieser Texte von „anderen, alltäglichen Verschriftungsprozessen wie etwa

[883] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 73/74.
[884] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 69/70.
[885] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 73.

dem Abfassen von Briefen oder der Anfertigung von Gebrauchsinschriften".[886] Auch laut Graf ist die Fluchtafel „vor allem ein Ritual".[887]

Kropp definiert den Begriff Ritual als anlassgebundenen Handlungskomplex, „der bestimmten äußeren Kriterien genügen muß". Zu diesen Kriterien zählt sie besondere Regeln, die bei der Durchführung eingehalten werden müssen, und „Invariabilität in Ausführung und Inventar". Sie vergleicht Rituale mit Theaterstücken, da bei beiden räumliche und zeitliche Strukturen festgelegt sind und wiedererkennbare Elemente vorhanden sind, „die jederzeit nachgeahmt und reproduziert werden können". Ritualhandlungen können nicht beliebig abgeändert werden, um beispielsweise an ästhetische Vorlieben angepasst zu werden, sondern sind an eine konstante Form und korrekte Ausführung gebunden, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Diese Wirkung kann nur mit Hilfe eines Gegenrituals aufgehoben werden. Trotz allem handelt es sich bei der Ausführung jedes einzelnen Rituals aber um ein „Unikat", so dass es trotz seiner Förmlichkeit einem zeitlichen Wandel unterliegen kann. Auch das Bewusstsein, eine rituell bedeutsame Handlung auszuführen, muss bei den Akteuren vorhanden sein, „da nahezu jede rituelle Handlung auch in einem ‚gewöhnlichen' Kontext vorkommen kann". Die Ausführung eines Rituals ist zweckgebunden. Entweder soll ein gewünschtes Resultat erzielt werden oder aber bestimmte Verhaltensformen eingehalten werden.[888]

Auch laut Stollberg-Rilinger ist ein Ritual „eine menschliche Handlungsabfolge […], die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildendende Wirkung besitzt".[889] Demnach sind Rituale geformte und wiederholbare Handlungen, die einem bestimmten Muster folgen, um so wiedererkannt und wiederholt werden zu können. Dabei muss jedoch nicht jede Handlung in jeder Wiederholung identisch verlaufen, sondern kann sich je nach Absicht des Akteurs leicht verändert zeigen, solange die grundlegende Struktur weiterhin erkennbar bleibt. Der Aufführungscharakter und die Performativität von Ritualen zeigen sich im äußeren Rahmen der Ausführung, die sich für gewöhnlich aus dem alltäglichen Leben abhebt und durch bestimmte äußerliche und sprachliche Merkmale gekennzeichnet wird. Zudem verfolgt die ausgeführte Handlung einen Zweck, der mithilfe eben dieser Handlung

---

[886] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 67.

[887] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110.

[888] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 70-72.

[889] Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt am Main 2013, S. 9.

Veränderungen hervorrufen soll, indem die Handlung eine Wirkung auf die Ausführenden und das Umfeld ausübt.[890]

Die Definitionen von Kropp und Stollberg-Rilinger eignen sich, um die Herstellung, Gestaltung und Ablegung von Fluchtafeln als Ritual zu identifizieren. Der Begriff Ritual wird im Kontext der Fluchtafeln also als Kollektiv unterschiedlicher Handlungen gesehen, die sowohl zur materiellen Entstehung der Täfelchen führten als auch im Zusammenhang mit ihrer Ablegung durchgeführt wurden, um dem Zweck der Verfluchung des Opfers zu dienen. Obwohl es dabei konkrete Vorstellungen von einem korrekten Ablauf der Handlungen gab, müssen diese Handlungsfolgen jeweils nicht auf exakt die gleiche Art und Weise durchgeführt worden sein, sondern können sich je nach einzelnem Urheber und seiner individuellen Motivation in ihren Einzelheiten unterschieden haben. Grundsätzlich war sich jedoch jeder Urheber bewusst, eine Handlung durchzuführen, die sich vom alltäglichen Leben abhob und die eine Veränderung seines Umfeldes bezwecken sollte.

Im Rahmen dieser Dissertation steht zudem aufgrund der Fragestellung der religiöse Aspekt des Begriffs ‚Ritual' im Vordergrund und es wird gefragt, ob es sich bei dem Ritual der Herstellung von Fluchtafeln um einen Ausdruck von Religiosität handelt. Daher soll auch die Definition Rüpkes einbezogen werden, dass Rituale „ein Zeichensystem dar[stellen], das in der Perspektive der Ausführenden der Kommunikation mit den Göttern dienen soll".[891] Wie das vorangehende Kapitel zeigte, ist diese Kommunikation mit übermenschlichen Mächten bei Fluchtafeln gegeben.

6.2. Vorbereitende Handlungen

Bevor die Fluchtafeln durch Beschriftung und Manipulation in die Form gebracht wurden, in der sie heute als archäologische Funde vorliegen, mussten die Metalltäfelchen materiell hergestellt werden und es musste außerdem klar sein, auf welche Weise diese Beschriftung und Manipulation zu erfolgen hatte. Die Art und Weise, auf welche ein Fluchtäfelchen zustande kam, ist in der Forschung bis heute ein umstrittenes Thema. Bisher konnte kein einheitlicher Prozess nachgewiesen werden, auf welche Weise ein Fluchtäfelchen hergestellt wurde und wer an seiner individuellen Entstehung beteiligt war. Ebenso ist unklar, ob die Beschriftung der Täfelchen mithilfe von Vorlagen erfolgte.

[890] Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt am Main 2013, S. 9-13.
[891] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 99.

An dieser Stelle sollen also zunächst die vorbereitenden Handlungen thematisiert werden, die vor der eigentlichen Gestaltung und Deponierung der Täfelchen erfolgten. Es soll vorgestellt werden, wie ein Fluchtäfelchen vermutlich auf materieller Ebene gefertigt wurde und aufgezeigt werden, welche Rolle Textvorlagen und Ritualanleitungen bei der Herstellung von Fluchtafeln spielten.

6.2.1. Materielle Herstellungsweise

Bei den meisten Fluchtafeln handelt es sich um etwa 3-4mm starke Bleche aus Bleilegierungen. Diese wurden hergestellt, indem „geschmolzenes Blei auf eine glatte Oberfläche gegossen und dann ausgehämmert wurde“[892]. Die auf diese Weise entstandenen Bleche, die häufig noch Bearbeitungsspuren wie Risse und andere Unregelmäßigkeiten aufwiesen, wurden schließlich auf die richtige Größe zurechtgeschnitten.[893] Da keine zwei Tafeln aus Bath aus derselben Metallzusammensetzung bestehen, vermutet Ogden, dass die Täfelchen jeweils einzeln hergestellt wurden, indem kleine Mengen Metall zunächst erhitzt und anschließend in Form gebracht wurden.[894]

Anschließend wurden die Täfelchen beschrieben. Das Beschreiben mit längeren oder komplizierteren Texten erfolgte vermutlich mit Hilfe von Textvorlagen. Laut Kropp sind viele Texte auf Fluchtafeln sowohl sprachlich weit entfernt von der klassischen Sprache als auch stilistisch vielfältig, so dass nicht notwendigerweise bei allen Tafeln auf textliche Vorgaben geschlossen werden muss. Dennoch sprechen ihrer Ansicht nach mehrere Besonderheiten auf einzelnen Fluchtafeln für das Vorhandensein bestimmter Textvorlagen. Dazu zählen immer wieder auftauchende, sich gleichende Formulierungen, „Abschreibfehler, wie das Überspringen von Zeilen, und nachträgliche Korrekturen“. Auf einer Tafel aus Bath[895] ist beispielsweise der Satz „*carta picta perscripta*“ („das beschriebene Blatt ist abgeschrieben worden“) zu lesen, der vermutlich

---

[892] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 16.

[893] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 16. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 13.

[894] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 13.

[895] Tab. Sulis Nr. 8.

Teil der Ritualanleitung war und nicht Teil der Verwünschung selbst. Auf einer weiteren Tafel aus Trier[896] wurde ebenfalls vermutlich ein Teil der Textvorlage mit abgeschrieben: Statt den Namen der von ihm angerufenen Gottheit individuell einzufügen, verwendete der Verfasser der Tafel das Wort *nomen* (*Bona sancta NOMEN pia NOMEN*), das er vermutlich aus der Vorlage übernahm.[897]

Andere Fluchtafeln lassen vermuten, dass sie nicht auf Grundlage von Vorlagen beschrieben wurden. Die Täfelchen aus Bath seien sich zwar laut Ogden von den Formulierungen der Texte her alle ähnlich, allerdings enthalten keine zwei Täfelchen die exakt gleichen Texte. Er ist der Meinung, dass dies darauf schließen lasse, dass diese Texte zwar nicht aus denselben Textvorlagen abgeschrieben wurden, aber dennoch vermutlich eine mündliche Weitergabe des Wissens darüber, wie ein Fluchtäfelchen geschrieben sein sollte, erfolgte. Eventuell sei dies sogar durch professionelle Zauberer selbst, die ihr Wissen vorher ebenjenen Textvorlagen entnommen hatten, geschehen.[898] Blänsdorf vermutet, dass die Texte der Mainzer Täfelchen ebenfalls nicht auf Textvorlagen beruhen, da die Formulierungen auf den Täfelchen, abgesehen von einigen Standardformen der Anrufung, persönliche Elemente und Ausdrücke enthalten.[899] Er vermutet sogar, dass die besonders langen Texte von den Urhebern bereits zu Hause angefertigt und nur zur Ablegung zum Heiligtum gebracht wurden.[900]

6.2.2. Ritualanleitungen

Zur Durchführung von Zauberritualen, deren „Bestandteil und Produkt“ auch Fluchtäfelchen sein können, sind mit den *PGM* detaillierte Anleitungen aus der Antike überliefert, auch wenn es sich nicht explizit nachweisen lässt, dass die Erstellung einer Fluchtafel notwendigerweise mit einer begleitenden Ritualhandlung verbunden gewesen sein muss.[901] Da die Fluchtafeln selbst, abgesehen von ihrem Fundkontext und

[896] Kropp Nr. 4.1.3/15.

[897] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 54-56.

[898] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 56.

[899] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 146/147.

[900] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 26.

[901] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos,

Zusatzfunden, nur in seltenen Fällen im Rahmen ihrer Texte Informationen zu ihrer Herstellung und Ablegung liefern, müssen weitere Quellen zur Untersuchung herangezogen werden, um den Ablauf eines Fluchtafelrituals zu rekonstruieren und auf seine Eigenschaften hin zu untersuchen.

Die meisten Informationen, die über magische Ritualanweisungen bekannt sind, stammen aus den koptischen und griechischen Zauberpapyri (*Papyri Graecae Magicae*), die in Ägypten gefunden wurden. Diese Papyri sind eine Sammlung verschiedenster magischer Anleitungen, die „zwischen dem 2. vorchristlichen und 5. nachchristlichen Jahrhundert niedergeschrieben und in den magischen Handbüchern zusammengestellt" wurden.[902] Es finden sich hier sowohl Anleitungen für Hausmittel gegen Krankheiten als auch solche zur Herstellung von Fluchtafeln und anderen Bindezaubern. Diese Anleitungen stammen allerdings aus verschiedenen magischen Traditionen und unterschiedlichen Zeiträumen und wurden in den Handbüchern nachträglich zusammengestellt. Einzelne Rezepte wurden zudem möglicherweise im Laufe der Antike modifiziert. Daher ist es schwierig zu bestimmen, bei welchen Aufzeichnungen es sich um die ursprüngliche Version eines Rituals handelt und welche Anweisungen Produkte unterschiedlicher Traditionen und Entwicklungen sind.[903]

Laut Kropp lässt es sich auf Grundlage dieser Quellen nicht feststellen, dass die Durchführung eines Fluchtafelrituals auf immer die gleiche Art und Weise erfolgte oder sogar, dass eine bestimmte Art der Durchführung für den Erfolg des Rituals zwingend erforderlich war.[904] Dennoch können die Anleitungen Einblicke in mögliche rituelle Abläufe bei der Erstellung einer Fluchtafel geben, da in den Texten der Zauberbücher die Ritualhandlungen mitunter ausführlich dargestellt werden. Es wird beschrieben, zu welchem Zeitpunkt und an welchem Ort die einzelnen Handlungen durchgeführt werden mussten, welche Gottheiten oder Mächte auf welche Weise angerufen und welche Opfergaben geleistet werden mussten. Bezüglich der Fluchtafeln im Speziellen wird hier

---

Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 73/74.

[902] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 75. Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen". Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 74.

[903] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 75/76.

[904] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 76.

zudem dargestellt, welche Formeln und welche Ablageorte in Frage kamen.[905] Neben diesen praktischen Anweisungen sind außerdem „Zweck, Anwendungsbereich und Wirkpotenzial ebenso wie Hinweise zu den rituell Agierenden und ihrer Rolle im Ritualablauf“ zu finden.[906] Aus diesen Informationen können dann wiederum „Erkenntnisse über die Kommunikationssituation des Rituals und die Handlungsintention des rituell Agierenden“ und über Glaubensvorstellungen, Menschen- und Weltbild der Agierenden gewonnen werden.[907] Im Zusammenspiel mit den Fluchtafeln selbst kann hier also untersucht werden, ob es sich bei dem Ritual der Erstellung von Fluchtafeln um einen Akt privater Religiosität handelt.

Kropp weist exemplarisch auf eine Ritualanweisung aus den PGM[908] hin, in der detailliert die Herstellung und Ausführung eines Rituals zu einer Fluchtafel beschrieben wird. Es werden hier die Zutaten, die zu einem solchen Ritual benötigt werden, aufgeführt: Es werden ein Bleitäfelchen und ein eiserner Ring benötigt. Zudem wird mitgeteilt, welche Beschriftung und Zeichnung angebracht werden soll: Es sollen Name, Zauberzeichen und der Verfluchungstext selbst auf dem Täfelchen angebracht werden. Auch die Ablegung des Täfelchens wird beschrieben: Es wird gesagt, dass das Täfelchen im Grab eines vorzeitig Verstorbenen abgelegt werden soll und eine mündliche Anrufung gesprochen werden soll. Außerdem wird gesagt, dass dieses Ritual am besten bei abnehmendem Mond ausgeführt werden sollte.[909]

Auch andere literarische Texte enthalten mitunter Ritualanweisungen. Trotz der ausführlichen und detaillierten Ritualbeschreibungen sind diese laut Kropp allerdings mit Vorsicht zu betrachten, da hier fiktionale Umformungen durch die Autoren

---

[905] Blänsdorf, Jürgen: The Curse Inscriptions and the *Materia Magica* of the Anna-Perenna-Nymphaeum at Rome, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 293-295. Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 74.

[906] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 75.

[907] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 75.

[908] PGM V 305-367.

[909] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*“: Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 82/83. Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 76/77.

stattgefunden haben könnten, die sich aufgrund möglicher Publikumserwartungen Klischees und Stereotypen bedienten.[910]

6.3. Beschriftung und Gestaltung

Hatte man die Materialien beisammen und möglicherweise die Anleitung studiert, war der nächste Schritt im Ritual zur Erstellung eines Fluchtäfelchens die Beschriftung und die Gestaltung des Bleitäfelchens. Dazu wurden, wie oben beschrieben, die Fluchtexte mit einem *stilus* oder mit anderen spitzen Gegenständen auf den Metallplättchen angebracht. Neben den sprachlichen Elementen konnten die Fluchtafeln auch mit Symbolen oder Zeichnungen versehen werden. Zudem sind Stilmittel zu finden wie einzelne verdrehte Buchstaben, gespiegelter Text oder in Schlangenlinien oder spiralförmig angebrachter Text. Laut Kropp gehören zum Inhalt eines Fluchtäfelchens Namen, Zauberzeichen, „eine ‚Formel', die mit einem ‚Bindeverb' (Verbum defigendi) auf die Wirkung der Verwünschung verweist" und die Namen von Gottheiten oder Dämonen. Allerdings müssen nicht auf jeder einzelnen Fluchtafel alle Elemente vorhanden sein.[911]

Die Beschriftung scheint eine zentrale Handlung im Fluchtafelritual gewesen zu sein, da dieser Schritt einer Rezitation glich. Die Schriftform hatte laut Kropp allerdings mehrere Vorteile: Zum einen konnte die rituelle Handlung „unbemerkt von der Öffentlichkeit und dem Opfer erfolgen", zum anderen wurde der Text durch das Deponieren anschließend „dem Zugriff von menschlicher Seite entzogen". Außerdem konnte das Täfelchen, im Gegensatz zur mündlichen Rezitation, zusätzlich zum Text mit Zeichen und Symbolen versehen werden. Laut Kropp ist die Beschriftung ebenso wie die anschließende Bindung und Durchbohrung „als metaphorische Handlung zu verstehen", die eigentlich die Folgen für das Opfer symbolisieren soll. Auf diese Weise kann die Tafel selbst „als Zeichen für das Opfer" gesehen werden, während die an dem Täfelchen vorgenommenen Handlungen die gewünschten Folgen für das Opfer aufzeigen.[912]

In diesem Unterkapitel wird untersucht, auf welche Weise ein Fluchtäfelchen beschriftet und gestaltet wurde und aus welchem Grund diese Form der Gestaltung gewählt wurde, um so zu erfahren, ob diese Gestaltung Elemente und Motive aufweist, die in den

---

[910] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 75.

[911] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 139/140.

[912] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 82-85.

Bereich der Magie oder der privaten Religiosität eingeordnet werden können. Dazu werden zunächst die sprachlichen Elemente der Inschriften betrachtet, indem sowohl die enthaltenen Namensformen als auch häufig verwendete Formeln näher betrachtet werden. Anschließend werden die gestalterischen Elemente wie Symbole, Zeichnungen und weitere Stilmittel im Vordergrund stehen.

6.3.1. Sprachliche Elemente

Worte hatten im rituellen Leben der Römer eine große Bedeutung.[913] Im Bereich der Fluchtafeln sind Namen und Worte des Bindens zunächst die wichtigsten Elemente bei der Wahl der Worte zum Verfassen der Texte. Die ältesten bekannten Fluchtafeln bestehen lediglich aus Namen, während mit der Zeit Worte des Bindens und schließlich ausführlichere Texte mit spezifischeren Formeln dazukamen. In vielen Fällen blieb es allerdings auch in jüngerer Zeit dabei, dass keine weiteren Formeln verwendet wurden und der Text des Täfelchens lediglich über Namen oder Namenslisten verfügte.[914]
An dieser Stelle sollen zunächst die in den Fluchtexten genannten Namen untersucht werden und so aufgezeigt werden, warum die Nennung gerade dieser Namen für das Funktionieren des Fluches von Bedeutung war. Anschließend sollen die Verwendung von Worten des Bindens und weiterer Formeln aufgezeigt werden. Dabei geht es jeweils nicht um die linguistischen oder grammatikalischen Besonderheiten, sondern darum, ob die Gründe für die Verwendung dieser sprachlichen Elemente religiöser oder magischer Natur waren.

6.3.1.1. Namen

Namen waren ein zentrales sprachliches Element der Inschriften auf den Fluchtafeln, wenn nicht sogar das zentrale Element. Auf den frühesten Täfelchen finden sich ausschließlich Namen oder Namenlisten von Opfern und auch manches jüngere Fluchtäfelchen besteht aus nicht viel mehr als dem Namen des Opfers.[915] Neben den Opfernamen sind aber auch insbesondere im Bereich der Gebete um Gerechtigkeit und

[913] Bäumer, Änne: Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis Historia 28, 4-29), in: Hermes 112, 1984, S 94.
[914] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1081.
[915] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 140.

Liebeszauber die Namen der Urheber zu finden. Eine weitere Form der Namensnennung auf den Täfelchen erfolgt in Form der Matronyme und Patronyme, die die Herkunft der genannten Personen, ob Opfer oder Urheber, näher definiert.

Den Grund für das Aufschreiben von Namen in magischen Ritualen sieht Kropp darin, dass auf diese Weise „die ‚Fixierung' der Zielperson auf unmittelbar materieller Ebene vollzogen" wird.[916] Somit stellt sie einen rituellen Zweck der Namensnennung im Rahmen der Fluchtafeln fest. Um diese These zu überprüfen, soll im Folgenden die Verwendung der Urheber- und Opfernamen und der Matronyme und Patronyme näher untersucht werden, um so die Hintergründe für diese Verwendung in den Fluchtexten zu bestimmen.

6.3.1.1.1. Namen der Urheber und Opfer

Die Verwendung von Namen in magischen Anrufungen war in der Antike verbreitet. Laut Bäumer geht diese Art der Magie auf den Glauben an die Wirkung von Worten im magischen Kontext zurück.[917] Besonders die Nennung des Namens des Opfers war daher von großer Bedeutung. Laut Kropp kommt es gerade in frühen Fluchtafeln vor, dass die Verfluchung lediglich aus dem Namen des Opfers besteht. Dies wird im Laufe der Zeit zwar seltener, lässt sich aber auch später noch nachweisen.[918] Lediglich auf den Gebeten um Gerechtigkeit, die Beistand zur Rache bei erlittenem Diebstahl erbitten, wurden die Namen der Opfer seltener genannt, da die Diebe nicht immer bekannt waren.[919]

Bei der Nennung des Opfernamens spielten vermutlich rituelle Motive eine Rolle. Man ging davon aus, dass der Name des Opfers auf dem Fluchtäfelchen die Person des Opfers gemäß des *pars pro toto*-Prinzips selbst repräsentierte. Aus diesem Grund wurden die Namen häufig nicht nur im Anschluss an das Beschriften mit dem gesamten Täfelchen durchbohrt, sondern auch in Form von Stilmitteln auf dem Täfelchen angebracht. Die Buchstaben der Namen auf Fluchtäfelchen wurden oftmals durcheinander, von vorne nach hinten oder spiegelverkehrt aufgeschrieben. Dies sollte laut Ogden nicht bezwecken, die Identität des Opfers zu verschleiern, sondern diente dazu, das Opfer, das man als mit seinem geschriebenen Namen identisch ansah, auf einer weiteren Ebene

[916] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 85.
[917] Bäumer, Änne: Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis Historia 28, 4-29), in: Hermes 112, 1984, S 97.
[918] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 140.
[919] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 95.

durcheinanderzubringen, indem man den Namen durcheinanderbrachte.[920] Die Nennung des Opfernamens diente also nicht nur zur deutlichen Kennzeichnung der Person, die verflucht wurde, sondern wurde auch als Mittel zur Verfluchung selbst eingesetzt.

Der eigene Name wurde von den Urhebern von Fluchtafeln seltener verwendet. Wie sich bereits im Kapitel über die Akteure zeigte, wurde fast ausschließlich in den Gebeten um Gerechtigkeit und in Liebeszaubern der eigene Name genannt. Lambert präzisiert, dass es sich bei jenen Täfelchen, die den Namen des Urhebers enthalten, um zwei Typen handelt: Einerseits seien dies die Täfelchen, die sich gegen Diebe wandten, andererseits jene, auf denen es um Liebesdinge ging. Er sieht zwei mögliche Gründe für die Nennung des eigenen Namens auf dieser Art Täfelchen. Es wäre seiner Ansicht nach möglich, dass der Verfasser bei Liebeszaubern nicht riskieren wollte, dass die Gottheit Liebe für eine falsche Person bei dem Opfer des Täfelchens auslöste. Außerdem bestünde die Möglichkeit, dass diese Art der Zauberei zu bestimmten Zeiten nicht strafbar war und daher keine Gefahr darin bestand, sich selbst zu offenbaren.[921]

In den anderen Fällen ging man laut Ogden davon aus, dass es zu gefährlich war, den eigenen Namen im Zusammenhang mit dem Fluch zu bringen. Einerseits wollte man weder den Geistern und Dämonen den eigenen Namen sagen und sich so verfügbar machen, noch seinen eigenen Namen zusammen mit dem Täfelchen durchbohren.[922] Hier scheint der Glaube dahinterzustehen, dass der Fluch auf den Urheber selbst zurückfallen könnte, sollte er den Dämonen und Gottheiten seinen Namen mitteilen. Andererseits befürchtete man weltliche Repressalien, wenn man im Zusammenhang mit Magie stand.[923] Versnel sieht ebenfalls in der gesellschaftlichen Ächtung magischer Praxis den Grund dafür, den eignen Namen nicht im Zusammenhang mit Flüchen zu nennen.[924] Im Gegensatz zu den Namen der Opfer wollte man seinen eigenen Namen

---

[920] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 29/30.

[921] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 77.

[922] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 18.

[923] Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin“. Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 38.

[924] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin und New York 2009, S. 12-14.

also nur dann preisgeben, wenn eine klare Identifikation nötig war. Von den Mächten der Unterwelt sowie sozialer Ausgrenzung wollte man sich möglichst fernhalten.

6.3.1.1.2. Matronyme und Patronyme

Laut Kropp gehört die „quem-peperit-Formel“ zum Inventar der Formeln auf Fluchtafeln und taucht immer wieder in den Fluchtexten auf. Auf Fluchtafeln wird der Name des Opfers häufig in Verbindung mit dem Mutternamen im Rahmen der „quem-peperit-Formel“ genannt.[925] In einigen wenigen Fällen wird zudem der Name des Vaters zu näheren Umschreibung verwendet.[926] In der Antike war es eigentlich üblich, eine Person über den Namen des Vaters zu identifizieren, so dass es sich gerade bei der Verwendung von Matronymen um eine Besonderheit in den Fluchtafeln handelt. Insbesondere ist dieses Phänomen in den Fluchtafeln ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu beobachten, während es nur einige wenige frühere Beispiele gibt.[927]

Der Name der Mutter scheint in Fluchtafeln eine so große Bedeutung gewonnen zu haben, dass sogar dann auf die Mutter angespielt wird, wenn sie dem Urheber nicht bekannt war. Es sind mehrere Formeln bekannt, die auf dies hinweisen. Die bekannteste scheint aber die lateinische *q(uem) p(eperit) vulva*-Formel zu sein, die zu dem Fluch „von wem auch immer geboren“ hinzufügt.[928] Täfelchen, die die nähere Umschreibung des Opfernamens und auch des Urhebernamens mit Hilfe dieser Formel beinhalten, stammen beispielsweise aus Hadrumetum.[929] In einem der Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom befindet sich zudem die Formel *nat(us) maledicta modo <est> de vulva* (der aus einer verfluchten Vulva geboren wurde), die die Herkunft des Opfers

[925] Kropp, Amina: Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen „defixiones“ aus Hadrumetum, in: MHNH 4, 2004, S. 67/68.
[926] Beispielsweise: Kropp Nr. 11.1.1/14.
[927] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 61.
[928] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999,S. 61. Ogden, Daniel: Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook, 2. Auflage, Oxford 2009, S. 218.
[929] Kropp Nr. 11.2.1/4 und 11.2.1/8.

beleidigen sollte.[930] Ein weiterer solcher Fall scheint die Nennung *Suavulva* als Muttername auf einem Täfelchen aus Hadrumetum zu sein.[931]

Die Forschung stellte unterschiedliche Vermutungen an, aus welchem Grund diese Identifizierung der Opfer häufig mithilfe des Namens der Mutter erfolgte, obwohl bisher keine vollständig überzeugende Erklärung für dieses Phänomen gefunden wurde.[932] Curbera stellt zwei Theorien der frühen Forschung für die Verwendung des Mutternamens vor, die inzwischen in der Forschung nicht mehr für sinnvoll erachtet werden. Zum einen vermutete man, dass es sich bei den Opfern, die mit Mutternamen näher umschrieben wurden, um unehelich geborene Kinder handelte, deren Väter nicht bekannt waren. Diese Theorie legt zugrunde, dass es sich bei den Urhebern um Mitglieder niedriger sozialer Schichten handelt. Inzwischen geht man allerdings nicht mehr davon aus, dass nur Menschen niedriger Schichten Fluchtafeln verwendeten und somit ein Muttername nicht notwendigerweise für eine niedere Herkunft des Urhebers sprechen muss, so dass diese Theorie nicht mehr haltbar ist. Die zweite Theorie geht von einer ursprünglich matrilinealen antiken Ordnung aus, die jedoch anthropologisch nicht nachgewiesen werden konnte.[933]

Eine weitere Erklärung besteht in der Wichtigkeit der klaren Identifikation des Opfers. Es wird in diesem Zusammenhang vermutet, dass man eine möglichst sichere Identifikation der Opfer erreichen wollte und die Abstammung von der Mutter mit größerer Sicherheit festgestellt werden konnte als die väterliche Abstammung.[934] Zudem zeigt sich hier der direkte, an gerichtliche Texte erinnernde Stil antiker Gebete und antiker Magie.[935] Allerdings muss man beachten, dass diese Erklärung, die erstmals von Wünsch und Audollent vertreten wurde, schwer zu akzeptieren ist, wenn man bedenkt, dass der

---

[930] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 224.

[931] Kropp Nr. 11.2.1/3.

[932] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 61.

[933] Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 196/197.

[934] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 61.

[935] Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 197.

Muttername in den früheren Fluchtafeln kaum Verwendung fand und selbst die Identifikation der Opfer und Urheber mit vollem Namen selten erfolgte. Auch die Verwendung der *q(uem) p(eperit) vulva*-Formel, ohne einen konkreten Namen zu nennen, spricht nicht für einen Wunsch nach konkreter Identifikation, sondern für die Verwendung einer in dieser Textform üblichen Formel.[936]

Die Verwendung des Namens der Mutter kann als Form von Umwandlung der „normalen" Sitten des alltäglichen Lebens gesehen werden, die in Fluchtafeln nicht nur in dieser Form, sondern auch in Form von retrograder Schrift oder isolierter Durchführung des Rituals erfolgte.[937] Der Name des Vaters war in der römischen Gesellschaft von großer Bedeutung und wurde von Generation zu Generation an die Nachkommen weitergegeben, so dass dieser Name sogar nach der Heirat der Töchter beibehalten wurde und diese nicht den Namen der Familie des Ehemanns annahmen. Bei Adoptionen wurde der Name des Adoptivvaters angenommen.[938] Es könnte sein, dass die Verwendung des Mutternamens aus der Lebenswelt der Sklaven entnommen wurde, da Sklaven für gewöhnlich anhand ihrer mütterlichen Abstammung identifiziert wurden. Auch diese Vermutung unterstützt die These, der Muttername sei eine Umkehrung der kulturellen Gepflogenheiten gewesen.[939]

Eine weitere Erklärung liegt darin, dass diese Vorgehensweise ägyptischen und babylonischen Zaubersprüchen entlehnt worden sein könnte, die für gewöhnlich die Abstammung der Mutter verwendeten.[940] Laut Curbera ist die Verwendung der Mutternamen auf diese ägyptische Vorgehensweise zurückzuführen, die zunächst von griechischen Magiern verwendet wurde, um ihre Zaubertexte „ägyptischer" erscheinen

---

[936] Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 197.

[937] Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 199.

[938] Salway, Benet: What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from 700 B.C. to A.D. 700, Journal of Roman Studies 84, 1994, S. 125/126.

[939] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 61.

[940] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 61. Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 198.

zu lassen und von griechischer Art zu unterscheiden. Anschließend verbreitete sich diese Vorgehensweise im übrigen Mittelmeerraum.[941]

Ogden weist darauf hin, dass die Verwendung von Mutternamen in anderen Quellen aus der antiken Welt zumeist im Rahmen von weiblichen Interaktionen erfolgte wie beispielsweise in weiblichen Gesprächen innerhalb hellenistischer Lyrik oder auch in Inschriften von Frauenkulten. Dies könnte seiner Ansicht nach zunächst vermuten lassen, dass auch die kaiserzeitlichen Fluchtafeln im Rahmen weiblicher Lebenswelten stattfanden und es sich bei Fluchtafeln um eine Ritualform handelte, die hauptsächlich von Frauen verwendet wurde. Allerdings gäbe es genügend weitere Quellen, die diese Hypothese unterwandern. Dennoch wurden Flüche selbst, wenn auch nicht die gesamte Ritualform der Fluchtafeln, als weibliche Ausdrucksform angesehen, so dass man aufgrund dieser Hypothese im Bezug auf den Mutternamen wieder von einer Umkehrung der kulturellen Gepflogenheiten ausgehen könnte.[942]

Während die Ursprünge der Verwendung der Matronyme in magischen Zusammenhängen vermutlich auf ägyptische Vorgehensweisen zurückzuführen sind, scheint der Zweck der Verwendung darin zu liegen, vorherrschende Gepflogenheiten umzukehren. Patronyme scheinen dagegen der Identifikation gedient zu haben. So vermutet Tomlin, dass in den Gebeten um Gerechtigkeit aus Bath aus Identifikationsgründen überwiegend Namen der Väter verwendet wurden. Während etwa ein Dutzend Patronyme vorliegen, gibt es nur ein oder zwei Fälle mit Matronymen.[943] Grundsätzlich spielte die eindeutige Identifikation der genannten Personen vermutlich aber keine große Rolle, da man davon ausging, die Gottheit wisse, welches Opfer gemeint sei.

6.3.1.2. Formeln

Obwohl Tomlin darauf hinweist, dass sich keine zwei Fluchtafeln genau gleichen, ähneln sie sich doch in ihrem formelhaften Aufbau und scheinen auf ein gemeinsames

[941] Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 199-201.

[942] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 61/62.

[943] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 95.

Repertoire von Formeln zurückzugreifen.[944] Laut Önnerfors gab es Zauberbücher wie die griechischen und ägyptischen Zauberpapyri belegen. Er vermutet, dass die häufige Wiederholung von bestimmten Textformeln auf diese Anleitungen zurückgeführt werden können, da diese von den Verfassern und Herstellern der Täfelchen aus diesen Zauberbüchern entnommen wurden.[945]

Laut Graf lassen sich aus der Terminologie der Texte auf den Fluchtafeln Rückschlüsse auf den Charakter des Rituals ziehen, das mit dem Ablegen einer Fluchtafel verbunden ist. Er gibt drei unterschiedliche Formeltypen an, die in Fluchtafeln immer wieder verwendet wurden. Als Erstes nennt er hier eine „einfache Aussage in der ersten Person", in der der Fluchende seinen Wunsch äußert (beispielsweise: „ich binde hinab"). Als Zweites gibt er die Anrede an die Gottheit an, die häufig in einem Befehlston erfolgt. Drittens gäbe es seiner Ansicht nach die „Parallelisierung zweier Handlungen, der aktuellen Situation […] und des erwünschten Effekts auf das Opfer", die seit Audollent *similia similibus* genannt wird.[946] Diese drei Formeln sollen im Rahmen dieses Kapitel näher betrachtet werden und daraufhin untersucht werden, welche rituelle Bedeutung ihnen im Zusammenhang des Fluchtafelrituals zukam.

Obwohl unzählige weitere Formeln aus Fluchtexten bekannt sind und vielfach im Rahmen der Forschungsliteratur untersucht wurden[947], sollen diese an dieser Stelle keine weitere Beachtung finden, da bei der Untersuchung der Formeln im Rahmen dieser Arbeit die rituelle Motivation ihrer Verwendung im Vordergrund steht und nicht ihre linguistischen und grammatikalischen Eigenschaften.

6.3.1.2.1. Worte des Bindens

Worte des Bindens scheinen in den Texten der Fluchtafeln eine große Rolle gespielt zu haben. Nachdem auf den frühesten Fluchtafeln lediglich Namen im Nominativ genannt werden, entwickeln sich die Täfelchen weiter, indem der Name, der nun im Akkusativ auftaucht, mit einem Verb des Bindens ergänzt wird. Ogden vermutet, dass die Worte des Bindens bereits bei den frühesten Täfelchen Bestandteil des Rituals waren, allerdings nur mündlich hinzugefügt wurden und schließlich ihren Weg auf das Täfelchen

[944] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 63.
[945] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 6.
[946] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110 und 113.
[947] Beispielsweise: Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008.

selbst fanden.[948] Neben der Bezeichnung *defigere* und ähnlichen Wörtern für den Ausdruck „binden“ (*ligare*, *alligare*, *obligare*) werden laut Graf weitere Verben in den lateinischen Fluchtafeln verwendet wie „weihen“ (*dedicare*, *demandare*) und „beschwören“ (*adiudare*).[949]

Im Rahmen des Fluches konnten unterschiedliche Dinge gebunden werden. Es konnten Gegenstände gebunden werden und auch Menschen sollten gebunden werden, um so vom Essen, Trinken und Schlafen abgehalten zu werden.[950] Worte des Bindens in Fluchtäfelchen beziehen sich zudem häufig auf Körperteile. Besonders viele Flüche beziehen sich darauf, die Zunge des Opfers zu binden und es so verstummen zu lassen.[951] Im Wettkampfzauber tauchen ebenfalls Worte des Bindens auf. Pferde sollten so gebunden werden, aber auch Werkzeuge, die der Wagenlenker benötigte.[952]

Manchmal ist die Bindung selbst das Ziel des Fluches. Es kam aber auch vor, dass die Bindung an eine Bedingung geknüpft war und nur so lange vorhalten sollte, bis das Opfer im Sinne des Fluchenden handelte. Dies ist beispielsweise bei Liebeszaubern und bei Gebeten um Gerechtigkeit der Fall. Im ersteren Fall soll die geliebte Person so lange an etwas gebunden sein, bis sie in Liebe für den Fluchenden entbrennt. Im zweiten Fall soll der Dieb so lange gebunden sein, bis er den Zustand der Gerechtigkeit wieder herstellt, indem er das Gut zurückgibt.[953]

Laut Kropp ist die Beschriftung ebenso wie die anschließende Bindung und Durchbohrung „als metaphorische Handlung zu verstehen“, die eigentlich die Folgen für das Opfer symbolisieren soll. Die Verwendung von Verben wie *defigere* im Rahmen der Fluchtexte beziehe sich sowohl auf die Ritualhandlung des Bindens als auch auf die dem Opfer zugedachten Folgen.[954]

---

[948] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 26.

[949] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 114.

[950] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 28.

[951] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 27.

[952] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 28.

[953] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 28.

[954] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 84 und 86.

6.3.1.2.2. Gebetsformel

Viele Fluchtafeln werden mit einer Gebetsformel eingeleitet, die einer *invocatio* ähnelt: Die Gottheit wird namentlich angerufen, häufig ergänzt durch Attribute wie *sanctus* oder auch *bonus*, *magnus* oder *maximus*. Durch die Anwendung solcher Formeln soll laut Kropp das Machtgefälle zwischen der Gottheit und dem Urheber des Täfelchens deutlich gemacht werden.[955] Eine solche „ehrfürchtige Anrede der Gottheit" ist laut Urbanová in der Hälfte der von ihr untersuchten Gebete um Gerechtigkeit vorhanden.[956] Gerade in den Gebeten um Gerechtigkeit ist es laut Kropp üblich, dass eine Form der Argumentation zur Rechtfertigung der Verfluchung angebracht wird. Es wird das selbst erlittene Unrecht beschrieben, um auf diese Weise eine Bitte um Rache zu legitimieren.[957] Die Gebete um Gerechtigkeit aus Bath scheinen laut Tomlin allerdings, abgesehen von der Anrede Gottheit und dieser Rechtfertigung für das Ersuchen, erstaunlich wenig religiöse Sprache und Formeln zu enthalten. Obwohl in den meisten Fällen die Göttin Sulis, die häufig mit Minerva identifiziert wurde, angesprochen wird, werden keine Anspielungen auf ihre Kräfte oder auf ihren Kult gemacht. Religiöse Anspielungen seien in den Täfelchen aus Bath lediglich in der Formel *dono* (ich gebe) zu erkennen, die eine Opfergabe ankündigt. Auf diese Formel folgt zumeist eine Nennung der Gegenstände, die der Gottheit zur Erfüllung der Bitte übergeben werden sollen. Da diese im Präsens erscheint, scheinen die Gegenstände bereits bei der Ablegung der Täfelchen, unabhängig von der Erfüllung der Bitte, übergeben worden zu sein.[958]

Zu der Gebetsformel können auch Aufforderungsformeln gehören, bei denen die Gottheit direkt aufgefordert wird, auf eine bestimmte Weise zu handeln oder ihr zumindest die Angelegenheit zur Klärung übergeben wird.[959] Zu diesen Formeln gehören Ausdrücke wie *adiuro te* (ich beschwöre dich) oder *excito* (ich rufe hervor). Die erste

---

[955] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 90/91.

[956] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1080.

[957] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 91.

[958] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 70.

[959] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1084.

Formulierung ist in einem Täfelchen aus Hadrumetum zu finden, auf dem ein Dämon beschworen werden soll.[960] Auch auf mehreren Täfelchen aus Karthago ist sie vorhanden.[961] Der zweite Ausdruck findet sich in einem Wettkampfzauber aus Karthago, der sich ebenfalls an Dämonen richten.[962] Eine weitere Formel, die in diesem Zusammenhang verwendet wurde, ist *rogo te* (ich bitte dich). Diese Form ähnelt eher einem Gebet, da keine direkte Aufforderung zur Handlung an die Gottheit gerichtet wird. Auch sind diese Täfelchen nicht an Dämonen, sondern an Gottheiten adressiert. Dieser Ausdruck findet sich in einem Täfelchen aus Nordafrika[963] und in mehreren Täfelchen aus Mainz[964].

6.3.1.2.3. *Similia-Similibus*-Formel oder Analogie

Laut Faraone ist die *similia-similibus*-Formel eine Formel, bei der der Status oder Zustand eines vorhanden Materials oder Gegenstandes auf einen entfernten Gegenstand oder Menschen übertragen werden soll.[965] Der Begriff für dieses Stilmittel stammt von Audollent.[966] Mit Hilfe dieser Formel wird die Wunschformel in Form eines Vergleichs formuliert. Das Opfer wird auf diese Weise mit einem Gegenstand wie dem Bleitäfelchen selbst, einem Opfertier oder einem Toten verglichen.[967] Laut Faraone können die Opfer von Fluchtafeln sowohl mit dem Zustand des Täfelchens, der Schrift darauf und mit begleitenden Ritualgegenständen gleichgesetzt werden als auch mit den Leichnamen, in deren Gräbern sie abgelegt wurden.[968] Für gewöhnlich wurde lediglich bis zu einer Analogie pro Fluchtäfelchen verwendet. Auf den Mainzer Täfelchen lassen sich allerdings gleich mehrere gleichzeitig finden, nämlich bis zu fünf Stück auf einer einzigen Tafel.[969]

---

[960] Kropp Nr. 11.2.1/40.
[961] Kropp Nr. 11.1.1/17, 11.1.1/26.
[962] Kropp Nr. 11.1.1/19.
[963] Kropp Nr. 11.1.1/14.
[964] Beispielsweise: DTM Nr. 3, 5, 10.
[965] Faraone, Christopher A.: Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72, 1988, S. 279/280.
[966] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 117/118.
[967] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 93.
[968] Faraone, Christopher A.: Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72, 1988, S. 280/281.
[969] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 37. DTM Nr. 1, 2, 6, 7, 10, 12.

Bei den Gebeten um Gerechtigkeit wurde diese Formel beispielsweise in Verbindung mit dem erlittenen Diebstahl verwendet. Dem Fluchopfer sollte sein eigenes Gut genommen werden, so wie er das des Urhebers entwendet hatte.[970] Auch die Schrift konnte als Element zur Gleichsetzung verwendet werden. In einem Text der Mainzer Täfelchen wird gefordert, das Opfer solle so verkehrt leben, wie der Text selbst verkehrt auf das Täfelchen angebracht wurde.[971] Ein Täfelchen aus dem heutigen Mautern wendet dieses Prinzip lediglich auf den Namen des Fluchopfers an.[972] Das Blei, aus dem die Täfelchen bestanden, konnte ebenfalls zum Vergleich herangezogen werden, da Blei in der Antike bestimmte magische Eigenschaften zugeschrieben wurden.[973] So wird gefordert, dass das Opfer schwer wie Blei werden solle[974] oder versinken solle, wie das Blei des Täfelchens.[975]

Ein Täfelchen aus Karthago setzt das Opfer mit einem noch lebendigen Hahn gleich, dem der Urheber die Zunge entfernt hatte. Das Opfer soll ebenso wie der Hahn verstummen.[976] Ein Täfelchen aus Gallien vergleicht das Fluchopfer mit einem toten Welpen. Da es sich bei diesem Täfelchen um einen Prozessfluch handelt, soll das Fluchopfer sich nicht mit Hilfe von Anwälten verteidigen können, ebenso wenig wie die Hündin ihren Welpen schützen konnte. Außerdem soll das Fluchopfer sich so harmlos wie ein Welpe gebärden und sich ebenso wenig bewegen können wie der tote Welpe, der vermutlich gemeinsam mit dem Täfelchen abgelegt wurde.[977] Fluchopfer können aber auch mit menschlichen Leichen gleichgesetzt werden. Ein Täfelchen aus Rom fordert, dass das Fluchopfer des Sprechens unfähig sein und tot sein soll wie der Verstorbene, in dessen Grab das Täfelchen vermutlich deponiert wurde.[978]

In den Täfelchen aus Mainz wird deutlich, dass auch eine Handlung mit dem Opfer verglichen werden konnte.[979] Hier wurden einige Fluchtafeln gefunden, die die Analogie

---

[970] Kropp Nr. 7.5/1.
[971] DTM Nr. 3.
[972] Kropp Nr. 6.1/1.
[973] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 10.
[974] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 12. Kropp Nr. 8.3/1.
[975] Kropp Nr. 5.1.4/5.
[976] Kropp Nr. 11.1.1/8.
[977] Kropp Nr. 4.3.1/1-2.
[978] Kropp Nr. 1.4.4/3.
[979] Faraone, Christopher A.: Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72, 1988, S. 281.

des Feuers aufweisen.[980] In einigen der Fluchtafeln sollen beispielsweise die Opfer so zerfließen, wie auch das Täfelchen selbst zerfließen soll, wenn es im Feuer abgelegt wird.[981] Auch eine Verbindung dieser Formel mit Wasser ist gegeben. Ein Täfelchen aus Bath verlangt, dass das Fluchopfer wie Wasser zerfließen soll.[982]

Ebenso wie die Worte des Bindens zielte auch die Verwendung der *similia-similibus*-Formel darauf ab, das Fluchopfer durch Worte zu manipulieren. Die Handlungen, die am Täfelchen vorgenommen wurden, und die Eigenschaften, die dem Täfelchen zugeschrieben wurden, sollten sich direkt auf das Fluchopfer auswirken. Dem Fluchopfer sollte auf diese Weise körperlicher Schaden, Restriktionen oder Verwirrung zugefügt werden oder sogar der Tod gewünscht werden.

6.3.2. Gestalterische Elemente

Neben Namen und häufig wiederkehrenden formelhaften Textelementen können Fluchtafeln zudem gestalterische Eigenschaften aufweisen, die auf unterschiedlichen Täfelchen in ähnlicher Form zu finden sind. Dabei kann der Text selbst als Stilmittel fungieren, indem er auf spiegelverkehrte oder retrograde Weise angebracht wurde. Auch fremdartig erscheinende Wörter, Buchstabenfolgen oder einzelne Buchstaben sind zu finden. Zudem befinden sich auf einigen Täfelchen Symbole oder sogar größere Zeichnungen.

Generell sind diese gestalterischen Elemente wie die sogenannten *voces magicae,* Zauberworte und andere Symbole eher auf jenen aus Nordafrika zu finden.[983] Dies lässt sowohl auf ägyptische und orientalische Einflüsse als auch auf eine spätere Entstehungszeit dieser Täfelchen schließen.[984] Aus den nördlichen Provinzen sind hauptsächlich Umkehrungen der Schrift vorhanden wie retrograde Schrift, Spiegelschrift oder auf dem Kopf stehende Texte. Dabei können sowohl ganze Texte auf diese Weise geschrieben sein als auch bestimmte Textelemente wie Namen hervorgehoben

[980] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 39.
[981] DTM Nr. 10 und 11.
[982] Tab. Sulis Nr. 4.
[983] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 101. Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 602.
[984] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 101.

werden.[985] An dieser Stelle sollen nun die Schriftrichtung und die übrigen gestalterischen Elemente sowohl in Textform als auch in künstlerischer Form vorgestellt werden und der Zweck ihrer Verwendung aufgezeigt werden.

6.3.2.1. Schriftrichtung

Die Schriftrichtung ist auf den Fluchtafeln nicht immer rechtsläufig und linear, wie man es bei Texten in lateinischer Sprache und Schrift erwarten würde. Stattdessen sind Texte mit bustrophedonem oder retrogradem Verlauf vorhanden oder auch solche, die von unten nach oben geschrieben wurden. Zusätzlich können einzelne Wörter, Sätze oder auch einzelne Buchstaben in Spiegelschrift oder kopfüber aufgetragen sein. Manche Texte sind auch schlangenförmig oder in Spiralen angeordnet und einzelne Worte sind in Anagrammen geschrieben.[986] Obwohl sich diese Praktiken zumeist auf griechischen Fluchtafeln finden[987], sind auch einige Beispiele lateinischer Fluchtafeln vorhanden. Allerdings weisen nur wenige lateinische Fluchtafeln Verdrehungen dieser Art auf.[988]
Aus Bath liegen mehrere Täfelchen vor, die ungewöhnliche Schriftrichtungen aufweisen. Bei den meisten handelt es sich dabei um retrograde Schrift.[989] Bei einem der Täfelchen wurde zwar die Wortfolge von links nach rechts beibehalten, die einzelnen Worte wurden aber von rechts nach links geschrieben.[990] Bei einem weiteren Täfelchen wurden nur einzelne Buchstaben verdreht.[991] Auch gespiegelte Schrift liegt auf einem Täfelchen vor.[992]
Unter den Mainzer Fluchtafeln finden sich ebenfalls vereinzelte Exemplare mit ungewöhnlicher Schriftrichtung. Allerdings weist lediglich eines eine „magische“ Textanordnung auf[993] und nur wenige enthalten retrograde Schrift[994]. Dieses ist laut

---

[985] Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 603.
[986] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 86.
[987] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 29/30.
[988] Blänsdorf, Jürgen/Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Perverse agas, comodo hoc perverse scriptu(m) est" - ein Fluchtäfelchen aus Köln, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 174, 2010, S. 276.
[989] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 44, 62, 98, 99, 103.
[990] Tab. Sulis Nr. 4. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S., S. 112.
[991] Tab. Sulis Nr. 2.
[992] Tab. Sulis Nr. 61.
[993] DTM Nr. 15.
[994]DTM Nr. 8, 16 (teilweise linksgerichtet), 19, 22, 28.

Blänsdorf darauf zurückzuführen, dass die Täfelchen dieses Fundorts bereits recht früh (erstes nachchristliches Jahrhundert) entstanden, während die Verwendung magischer Formeln und Symbole erst im Laufe des ersten Jahrhunderts und schließlich im großen Maße im zweiten Jahrhundert beliebter wurde.[995] Eines der Täfelchen aus Mainz zeigt ein Beispiel falsch verstandener magischer Prinzipien, da hier die retrograde Schrift nur scheinbar ausgeführt wurde, indem die Buchstaben nach links ausgerichtet wurden, die Schriftrichtung nach rechts aber beibehalten wurde. Dies, und die ungelenk erscheinende Schrift selbst, sprächen laut Blänsdorf für eine eigene Herstellung durch den ungeübten Urheber und nicht durch einen professionellen Schreiber, der mit dem Prinzip der retrograden Schrift sicherlich vertraut gewesen wäre.[996]

Auch ein Fluchtäfelchen aus Köln weist eine interessante Verdrehung der Schrift auf. Während die Buchstaben regulär rechtsgewendet geschrieben wurden, sind die Worte von rechts nach links geschrieben worden.[997] Auch der Text auf diesem Fluchtäfelchen weist auf die retrograde Schreibweise hin und birgt dadurch gleichzeitig einen Verweis auf die magische Bedeutung dieser Art und Weise des Schreibens: Das Opfer des Fluches soll nämlich ebenso verkehrt leben, wie die Schreibweise des Textes es vorgibt.[998]

Die Anbringung der Schrift in ungewöhnlicher Form hatte laut Ogden magische Bedeutung und sollte Verwirrung stiften.[999] Laut Kropp standen verdrehte Worte oder Buchstaben oder in ungewöhnlichem Verlauf angebrachte Textelemente zudem häufig in Zusammenhang mit der *similia-similibus*-Formel. Als Beispiel nennt sie ein germanisches Täfelchen[1000], in dem verlangt wird, dass sich die Götter vom Fluchopfer abwenden sollen, so wie auch die Schrift abgewandt bzw. retrograd angebracht ist.[1001] Versnel fügt hinzu, dass es sich bei der Verwendung dieser Stilmittel, ähnlich wie bei

---

[995] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 31/33.

[996] DTM Nr. 17. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 145/146.

[997] Blänsdorf, Jürgen/Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Perverse agas, comodo hoc perverse scriptu(m) est" - ein Fluchtäfelchen aus Köln, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 174, 2010, S. 272.

[998] Blänsdorf, Jürgen/Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Perverse agas, comodo hoc perverse scriptu(m) est" - ein Fluchtäfelchen aus Köln, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 174, 2010, S. 274. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 29.

[999] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 29.

[1000] Kropp Nr. 5.1.7/1

[1001] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 85.

einigen der sprachlichen Formeln, um eine Umkehrung der Normalität handeln soll.[1002] Dass es sich bei retrograder Schrift nicht um einen Versuch der Geheimhaltung des Textinhaltes handelt, sei laut Blänsdorf daran zu erkennen, dass die Schrift trotz umgekehrter Anbringung dennoch leicht zu entziffern sei. Daher vermutet auch er, dass es sich hier um ein Symbol für Umkehrungen handelte.[1003]

Es wurde bereits an anderer Stelle festgestellt, dass die Namen der Opfer mitunter falschherum aufgeschrieben wurden, um somit im Sinne des *pars pro toto*-Prinzips nicht nur die Schrift, sondern auch das Opfer selbst zu manipulieren und durcheinanderzubringen. Diese Praxis beschränkte sich allerdings nicht nur auf die Namen, sondern konnte auf gesamte Fluchtexte ausgeweitet werden.

6.3.2.2. Fremdartige Worte und Buchtstaben

Die sogenannten *voces magicae* oder *voces mysticae* sind auf vielen Fluchtafeln und Amuletten aus der griechisch-römischen Antike zu finden. Bei den *voces magicae* handelt es sich häufig um Buchstabenfolgen, die vermutlich aufgrund ihres Klanges (Reim, Alliteration etc.) willkürlich zusammengesetzt werden konnten und sich im Laufe der Zeit weiterentwickelten und veränderten.[1004] Da diese Worte und Buchstabenfolgen in unterschiedlichen magischen Texten auftauchen, handelt es sich vermutlich um feste und bekannte magische Formeln und nicht um improvisierte Ergüsse einzelner Urheber.[1005] Insbesondere während der römischen Kaiserzeit wurden solche Worte auf Fluchtafeln verwendet.[1006] Sie konnten in unterschiedlichen Mustern auf den Täfelchen angebracht werden: in Vierecken, Dreiecken, in Form von Flügeln oder diamantförmig.[1007] In einigen Fällen finden sie sich auch im Zusammenhang mit anderen

---

[1002] Versnel, Hendrik S.: The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 144.

[1003] Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 150.

[1004] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 141.

[1005] Aune, David E.: Magic in Early Christianity, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 23.2, 1980, S. 1549.

[1006] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 46.

[1007] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 49.

unlesbaren Buchstabenfolgen, bei denen es sich zwar nicht um die *voces magicae* handelt, die allerdings vermutlich einen ähnlichen magischen Zweck erfüllen sollten.[1008]

Zu diesen *voces magicae* zählen beispielsweise die *Ephesia grammata*. Hierbei handelt es sich um eine Gruppe dem Griechischen ähnelnder Worte, denen magische Kräfte zugesprochen werden.[1009] In ihrer gewöhnlichen Reihenfolge lauten sie *askion*, *kataskion*, *lix*, *tetrax*, *damnameneus* und *aision*/*aisia*. Sie können allerdings auch anderweitig angeordnet sein. Auf Fluchtafeln tauchen diese Worte lediglich im ersten nachchristlichen Jahrhundert auf, allerdings sollen sie bereits seit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert bekannt sein. Möglicherweise wurde ihnen eine schützende Wirkung zugeschrieben, so dass sie sich auch für Schutzamulette eigneten.[1010] In der Forschung würde der Name dieser Worte laut Önnerfors inzwischen für „alle unverständlichen Zauberworte“ verwendet. Seiner Meinung nach liegt „die geheimnisvolle Macht jener Wörter […] für den Abergläubischen in der Unverständlichkeit, im Rhythmus, im Reim, in der Abfolge von Vokalen und Konsonanten“.[1011]

Zusätzlich finden sich auf den Fluchtafeln die sogenannten *charakteres*. Hierbei handelt es sich um „buchstabenähnliche Symbole und Zeichen mit wahrscheinlich astrologischer Bedeutung“.[1012] Allerdings waren sie oft komplexer ausgestaltet als reguläre Buchstaben. In den Fluchtafeln tauchten sie etwa ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert auf und ihre Nutzung in unterschiedlichen magischen Praktiken scheint seit dieser Zeit beliebt zu sein. Ebenso wie die *voces magicae* wurden sie mitunter wie eigenständige übersinnliche Mächte angerufen, da man ihnen große Kraft zuschrieb, eine Ansicht, die wahrscheinlich ebenfalls darauf zurückzuführen ist, dass sie so geheimnisvoll anmuteten.[1013]

[1008] Aune, David E.: Magic in Early Christianity, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 23.2, 1980, S. 1549.

[1009] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 140. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 47.

[1010] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 47.

[1011] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 8.

[1012] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 141.

[1013] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 48.

Einige der Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom enthalten *charakteres*. Eines enthält beispielsweise neben einem Namen und der Zeichnung eines Dämons unterschiedliche Buchstaben, die nicht als Worte interpretiert werden können.[1014] Auch reguläre Buchstaben konnten in alphabetischer Reihenfolge für magische Zwecke herangezogen werden: In Bath enthält ein Täfelchen beispielsweise die Reihenfolge ABCDEFX.[1015] Laut Ogden könnte die ungewöhnlich Position des X im Zusammenhang mit den vorangehenden DEF mit dem Wort *de(f)ix(io)* zusammenhängen.[1016] Die Täfelchen aus Afrika weisen häufig einzelne Symbole auf, die nicht als reguläre Buchstaben gewertet werden können.[1017]

Kropp vermutet, dass sowohl die magischen Worte als auch die magischen Zeichen der Unterteilung und Ausschmückung der Texte dienten.[1018] Teil eines Rituals, das Verfluchungen begleitete, könnte es gewesen sein, fremdsprachige Wörter und Namen fremder Gottheiten in die Flüche einzubeziehen. Wie ernst solche unverständlichen Zauberworte genommen wurden, zeigen Aussagen des älteren Plinius.[1019] Dieser weigerte sich nämlich, solche unverständlichen Worte niederzuschreiben, während er kein Problem damit hatte, Zauberformeln in der eigenen Sprache zu nennen.[1020] Dennoch gibt er an, dass diese fremden Wörter eigentlich dem Zauber die Glaubwürdigkeit nehmen müssten, da sie auf Gottheiten ebenso lächerlich wirken müssten, wie falsch oder ungewohnt platzierte lateinische Ausdrücke.[1021] Auch Gager weist darauf hin, dass diese Verfahren bereits in der Antike selbst kritisiert wurden.[1022] Der Satiriker Lucian von Samosata bringt dies beispielsweise in einer seiner Satiren zum Ausdruck, indem er sagt, es solle nachgewiesen werden, dass die Namen von Gottheiten oder fremdsprachige Worte irgendeine physische Wirkung bei Krankheiten entfalten

---

[1014] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216/217.

[1015] Tab. Sulis Nr. 1.

[1016] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 48/49.

[1017] Beispielsweise: Kropp Nr. 11.2.1/9, 11.2.1/11 und 11.2.1/15.

[1018] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 141/142.

[1019] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 8. Plinius: Naturalis Historia, 17, 267 und 28, 29.

[1020] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 8.

[1021] Plinius: Naturalis Historia 28,19f.

[1022] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 9.

könnten.[1023] Dieser Zweifel an der Wirksamkeit der Buchstabenfolgen und Symbole könnte ein Grund dafür sein, dass sie keine notwendigen Bestandteile der Gestaltung waren und nur sporadisch auf den Täfelchen zu finden sind.

6.3.2.3. Zeichnungen

Nur sehr wenige lateinische Fluchtafeln sind mit kompletten Zeichnungen versehen. Die meisten dieser Täfelchen, die Zeichnungen enthalten, stammen aus den Provinzen im Mittelmeerraum.[1024] Neben den Täfelchen aus Afrika enthalten zudem einige der Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom Zeichnungen.[1025] Ebenso wie die *voces magicae* sind magische Zeichnungen nicht auf Fluchtafeln beschränkt, sondern sie finden sich auch in anderen magischen Zusammenhängen wie beispielsweise Amuletten.[1026]

Sind Fluchtafeln mit Zeichnungen versehen, handelt es sich bei diesen Zeichnungen normalerweise um Bilder von entweder dem Opfer oder den angerufenen Mächten.[1027] Nur in seltenen Fällen sind beide auf ein und demselben Fluchtäfelchen vereint. Bei einem dieser Fälle handelt es sich um die Täfelchen unbekannter Herkunft, die aufgrund ihres derzeitigen Aufenthaltsortes die Bologna *defixion(es)* genannt werden und deren Teile aneinander gelegt vermutlich insgesamt ein Täfelchen ergeben. Die Zeichnung des Opfers ist leicht zu identifizieren, da sein Name *Porcello*, der auch im Fluchtext als Opfername zu lesen ist, auf beide Arme geschrieben wurde. Diese Figur scheint zu liegen, da sie horizontal angebracht ist, und scheint mumifiziert zu sein. Zudem sind die Hände gebunden oder zumindest vor dem Körper gekreuzt, was vermutlich das Binden des Opfers symbolisieren soll. Die zweite Figur steht barfuß aufrecht im Zentrum der oberen Hälfte des Täfelchens. Die Hände sind in Bauchhöhe gekreuzt. Auf Höhe der Genitalien befindet sich ein achtzackiger Stern. Vom Kopf ausgehend, der mit einer Art

---

[1023] Lucian: Philopseudes 9.

[1024] Sánchez Natalías, Celia: The Bologna defixio(nes) revisited, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 179, 2011, S. 202.

[1025] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216.

[1026] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 11.

[1027] Sánchez Natalías, Celia: The Bologna defixio(nes) revisited, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 179, 2011, S. 202. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 11.

Krone bedeckt zu sein scheint, befinden sich mehrere Schlangen in beide Richtungen weisend. Bei dieser Figur handelt es sich vermutlich um die angerufene Gottheit.[1028]

Mehrere Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum sind mit Zeichnungen versehen. Eines enthält neben dem Namen *Antonius* die Zeichnung einer Figur, die wiederum mit diesem Namen versehen ist und vermutlich das Fluchopfer darstellt. Auf ein weiteres Täfelchen, bei dem es sich eigentlich um ein zu einem zylindrischen Gefäß geformten Bleiplättchen handelt, ist dagegen vermutlich der angerufene Dämon aufgezeichnet worden. Neben dem Namen *Leontius* und mehreren *charakteres* befindet sich die Zeichnung eines Wesens mit Vogelkopf und Armen, bei dem es sich laut Blänsdorf wohl um den Dämon *Abraxas* handeln sollte. Ein weiteres Täfelchen enthält eine männliche Figur mit Kopfbedeckung, bei der es sich um Helm oder Krone handeln könnte. Obwohl es nicht eindeutig zu erkennen ist, wen diese Figur darstellen soll, vermutet Blänsdorf aufgrund des neben der Zeichnung angebrachten Namens *Seth*, dass es sich bei dieser Zeichnung um diese ägyptische Gottheit handelt.[1029]

Ein weiteres Täfelchen, das neben einem kompletten Text die wohl umfangreichste Zeichnung der Anna-Perenna-Täfelchen enthält, ist mit einer menschenähnlichen Figur und Tieren versehen. Die Figur befindet sich im Zentrum des Täfelchens. Sie verfügt weder über Arme noch über Beine und der Rumpf hat die Form eines Cellos. Auf dem Kopf ist vermutlich eine Krone angedeutet. Umrahmt wird die Figur von vier Tieren, die vermutlich eine Mischung aus Schlange und Vogel darstellen, da sie über Schlangenkörper und Vogelschnabel verfügen. Es ist unklar, wen die zentrale Figur darstellen soll. Da sie nicht mit dem Opfernamen aus dem Text versehen ist, stellt sie laut Blänsdorf vermutlich entweder Anna Perenna selbst oder aber einen ungenannten Dämon dar.[1030]

Nicht alle Zeichnungen sind heute noch eindeutig identifizierbar. So befindet sich unter den Fluchtafeln aus Mainz eine Tafel, die möglicherweise eine Zeichnung enthält. Neben dem bisher ebenfalls ungeklärten Text sind hier Fragmente zweier Strichfiguren angebracht, die sich allerdings von den bisher bekannten magischen Figuren

---

[1028] Sánchez Natalías, Celia: The Bologna defixio(nes) revisited, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 179, 2011, S. 202-204.

[1029] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216-218 und 231/232.

[1030] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 221/222, 226 und 236.

unterscheiden und daher als Zeichnungen von Grundrissen gedeutet wurden und nicht als menschliche Darstellungen.[1031]

Ebenso wie die Stilmitteln zur Anbringung der Schrift, die „magischen“ Worte, Buchstabenfolgen und Symbole vermutlich rituelle Bedeutung hatten, scheinen auch die Zeichnungen aus rituellen Gründen angefertigt worden zu sein. Allerdings handelt es sich bei der Gestaltung der Fluchtafeln insgesamt um ein Phänomen, das selten verwendet wurde und nicht notwendigerweise Bestandteil des Rituals gewesen sein muss. Hierbei können sowohl Zweifel an seiner Wirksamkeit als auch regionale Vorlieben eine Rolle gespielt haben, da sich „magische“ Symbole auf den afrikanischen Täfelchen häuften, während die britischen Täfelchen lediglich ungewöhnliche Schriftrichtungen, aber keine Zeichen und Symbole aufweisen.

6.4. Manipulation der Fluchtafeln

Nach der Beschriftung der Oberfläche des Fluchtäfelchens entweder nach vorgegebenen Mustern oder auch nach eigenem Ermessen und dem möglichen Verzieren mit magischen Symbolen erfolgte als nächster Schritt in vielen Fällen ein Aufrollen, Falten und/oder Durchbohren des fertig beschriebenen Metallplättchens. Diese Manipulation erfolgte allerdings nicht in allen Fällen. Einige Täfelchen verblieben auch im glatten Zustand oder wurden nur auf eine Weise manipuliert.

Die Funde aus Mainz beinhalten sowohl gefaltete[1032] und aufgerollte[1033] Täfelchen als auch solche, die im glatten Zustand[1034] belassen wurden. Während die Verteilung der Täfelchen in den drei Zuständen in etwa ausgeglichen ist, sind zudem zwei Täfelchen vorhanden, die gefaltet und anschließend zusätzlich gerollt wurden.[1035] Auch aus Bath und Uley liegen viele gefaltete[1036] und gerollte[1037] Täfelchen vor, wobei allerdings die Anzahl der gefalteten Täfelchen die Anzahl der gerollten übersteigt. Auch die afrikanischen Täfelchen sind überwiegend entweder gerollt oder gefaltet.[1038] Einige der

[1031] DTM Nr. 30. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 175/176.
[1032] DTM Nr. 4, 5, 8, 20, 23, 25, 26, 30.
[1033] DTM Nr. 1, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 21, 28, 32, 34.
[1034] DTM Nr. 3, 9, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 24, 27, 29, 33.
[1035] DTM Nr. 2 und 19.
[1036] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 3,5, 15, 30, 39.
[1037] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 13, 40, 41, 58.
[1038] Kropp Nr. 11.1.1/1-11.3.1/1.

Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum aus Rom wurden zudem in Gefäßen gefunden.[1039]

Tomlin geht davon aus, dass die Texte auf Fluchtafeln nur für die Augen der Gottheit bestimmt waren und aus diesem Grund zusammengefaltet oder aufgerollt wurden, um anschließend in einer Tempel- oder Grabanlage oder an einem geheimen Ort deponiert zu werden.[1040] Auch Curbera vermutet, dass man glaubte, das Öffnen und Lesen eines Fluchtäfelchens führe zur Unwirksamkeit. Dies würde nicht nur begründen, warum die Täfelchen aufgerollt oder gefaltet wurden, sondern auch, warum einige in Gefäßen gefunden wurden.[1041] Gager merkt allerdings an, dass das Aufrollen oder Falten mehr Bedeutung haben müsste als nur das Täfelchen vor unerwünschten Blicken zu schützen, da die meisten Täfelchen sowieso im Anschluss an ihre Herstellung an Orten deponiert wurden, die anderen Menschen nicht zugänglich waren.[1042] Laut Ogden hatte das Aufrollen des Fluchtäfelchens eine magische Bedeutung, da das Aufrollen und Verdrehen Verwirrung stiften sollte.[1043] Auch Kropp unterstützt diese Vermutung, dass das Aufrollen einen rituellen Hintergrund hatte, da auch hier wieder eine Verbindung zwischen der Manipulation des Täfelchens und der intendierten Manipulation des Fluchopfers hergestellt werden könne.[1044]

Neben dem Falten und Aufrollen konnte auch das Durchbohren der Täfelchen mit Nägeln als Manipulationsmethode nachgewiesen werden. Gerade die lateinischen Fluchtafeln wurden häufig durchbohrt. Dennoch ist die Bedeutung des Durchbohrens in der modernen Forschung umstritten und man ist sich diesbezüglich uneinig.[1045]

[1039] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 218.

[1040] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 18.

[1041] Curbera, Jaime B.: From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 105-107.

[1042] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 18.

[1043] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 29.

[1044] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 80-82.

[1045] Curbera, Jaime B.: From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 105.

Der Vorgang des Durchbohrens der Fluchtafeln kann als ein wichtiger Aspekt für die den Fluchtafeln zugedachte Wirksamkeit gesehen werden. Laut Kropp wird dies insbesondere in den lateinischen Fluchtafeln deutlich, da hier immer wieder der Begriff des Durchbohrens in den Fluchtexten selbst auftaucht. Durchbohren spielte ihren Ausführungen zufolge in Rom schon in archaischer Zeit eine große Rolle in magischen Handlungen und Vorstellungen. Sie zeigt auf, dass beispielsweise das „Einschlagen von Nägeln […] etwa der ‚Festbannung' von Seuchen" diene und „die metaphorische Handlung der ‚Durchbohrung' […] für die Bannung von Unheil und Gefahr" neben den Schadenszaubern in unterschiedlichen Lebensbereichen eingesetzt wurde.[1046]

Watson sagt, das Durchbohren des Täfelchens sei Teil der Magie, da der Wille des Opfers ebenso wie das Täfelchen durchbohrt und damit durchbrochen werden sollte, so dass das Opfer die Fähigkeit zu handeln einbüßte.[1047] Auch Witteyer unterstützt die Vermutung eines rituellen Hintergrundes. Einige der Mainzer Täfelchen seien mit Löchern versehen, die auf ein Durchbohren hinweisen, auch wenn nur noch ein einziger Nagel physisch vorhanden ist. Sie vermutet, dass das Durchbohren der Täfelchen aus ähnlichen Gründen wie beim Durchbohren von sogenannten Voodoo-Puppen erfolgte: Durch diese Handlung sollten die gesprochenen oder geschriebenen Worte des Rituals unterstützt und verstärkt werden.[1048] Blänsdorf gibt zudem an, dass bei der Durchbohrung einiger Fluchtäfelchen aus Mainz mehrere Buchstaben des Textes auf beiden Tafelseiten verloren gingen. Dieses wurde seiner Ansicht nach in Kauf genommen, da es sich bei dem Durchbohren um einen Akt von magischer Bedeutung handelte. Man sei vermutlich davon ausgegangen, dass der Text sofort beim Schreiben von der Gottheit zur Kenntnis genommen wurde und ein Verlorengehen einzelner Buchstaben daher nicht von Bedeutung war.[1049] Auch Tomlin ist der Ansicht, dass die Nägel nicht notwendigerweise zum Gebrauch verwendet wurden, sondern um „zu symbolisieren, daß das Opfer ‚defigiert' worden war".[1050] Es wurde außerdem vermutet, dass das Durchbohren mit Nägeln für zusätzlichen Schmerz bei den Opfern der Flüche sorgen sollte. Gager zweifelt allerdings an der Allgemeingültigkeit dieser Aussage, da das

---

[1046] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 39/40.

[1047] Watson, Lindsay: Arae: The Curse Poetry of Antiquity, Leeds 1991, S. 195.

[1048] Witteyer, Marion: Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater, in: MHNH 5, 2005, S. 115.

[1049] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 38.

[1050] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*" Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 18.

Durchbohren aus diesem Grund gerade im Bereich der Liebeszauber keinen Sinn habe.[1051]

Die Praxis des Durchbohrens trifft nur auf wenige Täfelchen aus Bath zu, denn nur wenige der britischen Fluchtafeln weisen Nagelspuren auf.[1052] Da es sich bei den britischen Täfelchen um Gebete um Gerechtigkeit handelt, weist Kropp in diesem Zusammenhang darauf hin, dass dem Binden die Möglichkeit des Lösens gegenüber stünde, während das Durchbohren nicht rückgängig gemacht werden könnte. Damit entspräche ein Durchbohren der Täfelchen nicht der rituellen Praxis bei der Herstellung von Gebeten um Gerechtigkeit.[1053]

Einige flache Täfelchen aus Bath weisen allerdings Spuren von Nägeln auf. Möglicherweise lassen diese sich darauf zurückführen, dass sie mit Nägeln irgendwo aufgehängt waren. Davon ausgehend vermutet Tomlin, dass einige dieser Täfelchen mit Hilfe von Nägeln als Muster von professionellen Herstellern ausgestellt wurden, damit sich die Urheber der Fluchtafeln einen passenden Text aussuchen konnten.[1054] Nicht alle Nagelspuren an flachen Täfelchen können allerdings auf diese Weise erklärt werden. An den Mainzer Täfelchen ist keines der Durchbohrungslöcher so angebracht, dass man davon ausgehen könnte, es sei öffentlich aufgehängt worden.[1055]

Auch wenn weder die Hintergründe des Faltens und Aufrollens noch des Durchbohrens eindeutig erklärt werden können, zeigt die universelle Anwendung dieser Praxis an Täfelchen aller Fundorte dennoch, dass es sich um ein zentrales Element bei der Durchführung eines *defixio*-Rituals handelte.[1056] Vermutlich spielte gerade beim Aufrollen und Falten die Geheimhaltung eine Rolle, während alle Arten der Manipulation zudem eine magische oder religiöse Funktion hatten, da das Fluchopfer mit dem Täfelchen gleichgesetzt wurde.

[1051] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 18.

[1052] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 17/18. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 14.

[1053] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 40.

[1054] Tomlin, R.S.O.: „*carta picta perscripta*“ Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 17/18.

[1055] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 38.

[1056] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 18.

6.5. Deponierung der Fluchtafeln

Das Deponieren der Täfelchen war der letzte Schritt im Fluchtafelritual und erfolgte nach dem Beschriften und Manipulieren.[1057] Laut Versnel ist die Ablegung der Fluchtafeln ein zentrales Charakteristikum dieser Ritualform. Er nennt insbesondere Grabstätten, Gruben und Gewässer als Orte der Ablegung, da hier die Nähe zur Unterwelt vorhanden war und damit die Nähe zu den Dämonen und Gottheiten, die zur Erfüllung der Flüche hinzugezogen wurden.[1058] Neben der Wahl des Deponierungsortes, die nicht willkürlich erfolgte, sondern sich an den Vorgaben aus Ritualanleitungen orientierte[1059], gab es Rezitationen, die während der Ablegung vorgenommen werden konnten. In manchen Fällen wurden zudem weitere Gegenstände mit den Täfelchen gemeinsam abgelegt, die mitunter in Zusammenhang mit dem Fluchtext standen. Diese Kombination aus Ablageort, begleitender Rezitation und möglicherweise begleitenden Gegenständen sollte die Wirksamkeit des Fluchtäfelchens garantieren.

In diesem Kapitel werden sowohl die Fundorte als auch begleitende Rezitationen und gemeinsam mit den Täfelchen abgelegte Gegenstände vorgestellt. Dabei soll wieder die Frage im Blick bleiben, ob die Art der Deponierung von Fluchtafeln auf religiösen Aspekten beruhte und ob sie im privaten Rahmen durchgeführt wurde und somit als Akt privater Religiosität angesehen werden kann.

An dieser Stelle rückt auch die Frage nach professioneller Hilfe beim Erstellen von Fluchtafeln noch einmal in den Vordergrund. Während das Deponieren eines Täfelchens innerhalb eines bestimmten Heiligtums oder Gewässers oder auch im privaten Umfeld eines Opfers keiner besonderes Fähigkeiten bedurfte, scheint es gerade bei der Ablegung auf Friedhöfen und insbesondere in Grabstätten wahrscheinlich, dass die Urheber bei dieser Aufgabe (professionelle) Unterstützung hatten. Allerdings ist eine solche Unterstützung ebenso wie eine Unterstützung bei der Beschriftung bisher nicht eindeutig nachweisbar.[1060]

[1057] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 15.

[1058] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 5.

[1059] Beispielsweise: PGM VII 451-452.

[1060] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 20.

6.5.1. Ablageorte

Die Deponierung war ein wichtiger Aspekt des Fluchtafelrituals und konnte nicht an willkürlich ausgewählten Orten stattfinden, da die Ablageorte „ein wichtiger Bestandteil für die korrekte[…] Ausführung“ des Rituals waren.[1061] Zwei Punkte waren bei der Auswahl des Ortes besonders wichtig: Erstens sollte das Täfelchen nach der Ablage nicht mehr sichtbar sein, da zum einen die Ritualhandlung an sich illegal war und zum anderen das Täfelchen „dem menschlichen Zugriff entzogen“ sein sollte, um den Zauber nicht rückgängig machen zu können.[1062] Auf diese Weise sollte vermieden werden, dass das unwissende Fluchopfer von dem Fluch erfuhr, um keine (magischen) Gegenmaßnahmen treffen zu können.[1063] Die Ablegung erfolgte also abseits der öffentlichen Aufmerksamkeit. Zweitens wurde „immer der Kontakt mit der Tiefe gesucht“[1064], um so eine Verbindung zur Unterwelt zu schaffen.[1065] Dies konnte beispielsweise durch Gewässer wie Brunnenschächte erfolgen.[1066] Aber auch Grabstätten und Friedhöfe eigneten sich aufgrund der Nähe zur Unterwelt auf besondere Weise und stellten zudem eine „Erhöhung der magischen Potenz“ dar[1067], da man Totenstätten „*per se* unheilvolle Macht“ zuschrieb, die durch die „aggressiv-magische“ Handlung des Graböffnens noch verstärkt wurde.[1068] Während die öffentlich ausgeführten staatlichen Kulte sich dem

---

[1061] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 89.
[1062] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 89.
[1063] Jevons, F.B.: Graeco-Italian Magic, in: Marett, Robert Ranulph: Anthropology and the Classics. Six Lectures delivered before the University of Oxford, Oxford 1908, S. 110.
[1064] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 115.
[1065] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 115/116. Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 75.
[1066] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 75.
[1067] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 89.
[1068] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 75.

Himmel und seinen Gottheiten zuwandten, suchte also „die Defixion die Bewegung in die Tiefe“.[1069]

Nur in wenigen Fällen geben die Texte der Fluchtafeln Aufschluss darüber, auf welche Weise und aus welchem Grund sie an ihren jeweiligen Fundorten abgelegt wurden.[1070] Obwohl natürlich der Fundkontext Rückschlüsse auf die Ablegung an bestimmten Orten zulässt, muss zusätzlich auf andere Quellen zurückgegriffen werden, um etwas über die Deponierung zu erfahren. So weisen beispielsweise die Zauberpapyri[1071] darauf hin, dass Fluchtafeln sowohl in Gräbern und Gewässern als auch in Böden abgelegt werden konnten.[1072] Tacitus erwähnt im Rahmen seiner Ausführungen bezüglich des Todes des Germanicus den Fund von Fluchtafeln im Fußboden.[1073]

In Anlehnung an die Anleitung der PGM unterscheiden Gager und Ogden unterschiedliche Kategorien von Fundkontexten, in denen Fluchtafeln abgelegt wurden: Grabstätten, Heiligtümer sowohl für respektable Gottheiten als auch für Unterweltgottheiten, Gewässer und Orte, die einen persönlichen Bezug entweder zu dem Urheber oder zu dem Opfer aufwiesen.[1074] Ergänzt durch den Fundkontext der Sportstätten, die ebenfalls als Orte mit persönlichem Bezug gelten können und in denen einige der Wettkampftafeln gefunden wurden, und dem Feuer, in dem einige der Täfelchen aus Mainz anscheinend geschmolzen wurden, soll diese Kategorisierung an dieser Stelle beibehalten werden. Auf diese Weise werden die Ablageorte für Fluchtafeln im Einzelnen vorgestellt und es wird aufzeigt, auf welche Weise und aus welchem Grund die Ablegung gerade an diesen Orten stattfand.

[1069] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 115/116.

[1070] Ausnahme sind beispielsweise einige der im Feuer abgelegten Täfelchen aus dem Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtum, die weiter unten näher betrachtet werden.

[1071] Beispielsweise: PGM VII 451-452.

[1072] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 115/116. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 18. Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 75. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 15.

[1073] Tacitus: Annalen 2.69.

[1074] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 18. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 15.

6.5.1.1. Grabstätten und Friedhöfe

Ausgehend von der derzeitigen Quellenlage wurden Grabstätten und Friedhöfe häufig für die Deponierung von Fluchtafeln genutzt. Täfelchen nahezu aller inhaltlichen Kategorien wurden in den Grabstätten von zumeist früh verstorbenen Menschen abgelegt. Der Serienfund aus Hadrumetum und eine große Zahl der Täfelchen aus Karthago wurden beispielsweise in Gräberfeldern gefunden. Auch die Ritualanleitungen nennen Grabstätten als bevorzugte Deponierungsorte.[1075] Die literarischen Quellen lassen ebenfalls vermuten, dass Grabstätten mit magischen Ritualen im Zusammenhang standen.[1076]

Besonders bevorzugt scheinen die Gräber derer gewesen zu sein, die gewaltsam oder jung verstorben waren. Man glaubte, die Seelen dieser Menschen wanderten bis zu dem Zeitpunkt ihres angemessenen Lebensalters ruhelos um ihre Grabstätten herum.[1077] Bei allen Gräbern, in denen man Fluchtafeln fand und deren Besitzer man nachweisen konnte, handelte es sich um Gräber von jung Verstorbenen. Da man vermutete, dass sie von Bitterkeit erfüllt waren, entweder ihren Mördern gegenüber oder aufgrund ihres zu früh verlorenen Lebens, versuchte man diese Bitterkeit für seine Zwecke zu nutzen und auf die Flüche umzuleiten. Es ist unklar, ob die Verstorbenen selbst für die Durchführung des Fluches angestellt wurden oder ob es lediglich ihre Aufgabe sein sollte, die Flüche an Dämonen und Unterweltgötter weiterzugeben.[1078] Eine Begründung für die Ablegung in oder zumindest in der Nähe von Grabstätten wird laut Tremel im Text einer Fluchtafel aus Hadrumetum[1079] gegeben. Hier wird nämlich der Verstorbene der Grabstelle selbst in der Fluchtafel angesprochen und mit ihm die typhonischen Dämonen, die „durch den jung Verstorbenen“ erweckt werden konnten.[1080]

Ogden geht davon aus, dass viele Urheber von Flüchen die Verstorbenen, in deren Gräbern sie ihre Fluchtafeln ablegten, zumindest entfernt kannten, so dass sie wussten, dass diese Personen erst kürzlich verstorben waren und zudem vor ihrer Zeit oder gewaltsam aus dem Leben geschieden waren. In einigen Fällen scheint es sich sogar um

---

[1075] PGM VII 451-452.

[1076] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 30. Beispielsweise: Ammianus Marcellinus 19.12.14.

[1077] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 19/20.

[1078] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 21. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 16 und 19/20.

[1079] Kropp Nr. 11.2.1/31.

[1080] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 30.

die Gräber eigener Verwandter gehandelt zu haben, was eine Ablegung von Fluchtafeln deutlich vereinfachte. Er erklärt zwar damit, dass Verstorbene in den Fluchtafeln namentlich angesprochen wurden, weist aber darauf hin, dass diese direkte Ansprache nicht notwendigerweise damit zusammenhängen musste, dass der Urheber des Täfelchens den Verstorbenen tatsächlich kannte. Es könnte sich dabei auch lediglich um eine simple Abschrift des Namens auf dem Grabstein handeln.[1081]

Laut Ogden könnte die Praxis, Fluchtafeln an Grabstätten abzulegen, historisch begründet sein, da die Zauberpuppen, die den Fluchtafeln vermutlich vorausgingen, in Grabstätten platziert wurden, um ruhelose Geister Verstorbener zu binden. Diese Praxis wurde dann für Fluchtafeln übernommen. Grabstätten wurden vermutlich auch aus magischen Gründen als Ablageorte herangezogen, da man davon ausging, dass der physische Kontakt des Opfernamens auf dem Täfelchen mit den Überresten Verstorbener das Opfer auch selbst mit dem Tod in Verbindung brachte.[1082] Hier wird wieder das Prinzip *pars pro toto* deutlich. Die Leiche musste anscheinend nicht vollständig vorhanden sein. Auch Urnen eigneten sich vermutlich als Ablageorte der Fluchtafeln. Laut Ogden wurden drei lateinische Fluchtafeln in Urnen gefunden. Eine Variation zur Platzierung der Fluchtafeln in Grabstätten war zudem die Ablegung auf Schlachtfeldern oder Hinrichtungsstätten. Er weist auf ein griechisches Fluchtäfelchen hin, das in einem Massengrab auf einem Schlachtfeld gefunden wurde und auf dem die hier gewaltsam und zu früh gestorbenen Personen angesprochen wurden. Er vermutet, dass man glaubte, die anonyme Bestattung trage ebenfalls zu der Ruhelosigkeit der Geister bei.[1083] Es wurde allerdings bisher kein lateinisches Fluchtäfelchen in diesem Kontext gefunden.

Wettkampfzauber wurden häufig in Grabstätten abgelegt, die sich in der Nähe von Sportstätten befanden, da der angerufene Dämon sich möglichst in der Nähe seiner Opfer befinden sollte. Es war daher nützlich, dass sich Sportstätten und Friedhöfe häufig beide am Rande der Städte befanden.[1084] Deutlich wird dies bei den Wettkampfzaubern aus Hadrumetum, die aufgrund der Nähe der antiken Rennstrecke auch in unmittelbarer

---

[1081] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 20.

[1082] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 16.

[1083] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 17-20.

[1084] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 337/338.

Nähe zu ihrem bestimmten Wirkungsort abgelegt wurden.[1085] Diese Wettkampfzauber wurden in einer Nekropole nur etwa 200 m von einer Rennbahn entfernt gefunden. Auch in Karthago war der Friedhof, auf dem viele dieser Wettkampfzauber entdeckt wurden, etwa 500 m vom Amphitheater entfernt. Ebenso gilt dies für Täfelchen, die in den Urnen in einer Grabkammer nahe der Vigna Marini in Rom gefunden wurden. Diese Täfelchen richten sich gegen Wagenlenker aus unterschiedlichen Rennställen. Auch hier wurde als Ablageort die Grabkammer gewählt, die sich am nächsten zum Circus Maximus befand.[1086]

Die Ablegung von Fluchtafeln in Grabstätten und auf Friedhöfen kann auf unterschiedliche Art und Weise erfolgt sein. Wilburn vermutet, dass die Ablegung je nach sozialem Umfeld oder lokalen Gepflogenheiten auf individuelle Weise durchgeführt worden sein könnte, stellt jedoch drei Möglichkeiten vor, die sowohl plausibel erscheinen, als auch jeweils durch Quellen belegt werden können. In den meisten Fällen wurden die Täfelchen wohl nicht während des Begräbnisses in den Grabstätten abgelegt, sondern nachträglich hinzugefügt, wie auch der Fundkontext vermuten lässt, da die Täfelchen in der Erde oberhalb der Gräber gefunden wurden. Da allerdings einige Täfelchen in Urnen gefunden wurden, kann man davon ausgehen, dass diese vom Urheber heimlich während des Bestattungsrituals dorthinein gelegt wurden. Eine weitere Möglichkeit zur Ablegung eines Täfelchens in einem Grab besteht darin, dass die Ablegung doch während des Begräbnisses stattfand, aber zuvor mit den durchführenden Personen der Bestattungsrituale abgesprochen wurde. Für die letzte Möglichkeit spricht, dass in einem griechischen Täfelchen der Verstorbene selbst angesprochen wird und somit dem Urheber des Täfelchens vermutlich bekannt war.[1087]

Der Akt des Ablegens eines Fluchtäfelchens in einer Grabstätte war laut Ogden keine einfache oder angenehme Handlung, da man durch das Öffnen und Verwenden des Grabes ein doppeltes Risiko einging. Zum einen glaubte man, sich den Zorn des Geistes des Verstorbenen zuzuziehen, zum anderen konnte man sich mit einer solchen Handlung gesellschaftliche oder sogar strafrechtliche Probleme einhandeln, sollte man sich beim Öffnen des Grabes erwischen lassen. Während die Angehörigen der Leiche und andere Bürger über diese Handlungen die Nase rümpfen könnten, waren sie außerdem strafbar. Gerade aufgrund dieses Risikos und der Unannehmlichkeiten, die

[1085] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 30.
[1086] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 338.
[1087] Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbour 2012, S. 239-242.

mit dem Ablegen des Täfelchens in einer Grabstätte verbunden waren, glaubte man aber, die Kraft des Zaubers zu verstärken.[1088]

6.5.1.2. Heiligtümer und Gewässer

Sollten bestimmte numinose Mächte bei der Verfluchung um Hilfe gebeten werden, erschien es den Urhebern wohl sinnvoll, die Fluchtafeln an einem Ort zu deponieren, der mit diesen Mächten in Zusammenhang stand.[1089] Die Heiligtümer der angerufenen Gottheiten eigneten sich also als Ablegungsorte und wurden, wie die archäologischen Funde belegen, von vielen Urhebern dazu genutzt. Sowohl die Täfelchen aus Mainz als auch diejenigen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom und die britischen Täfelchen aus Bath und Uley wurden in Heiligtümern aufgefunden. Die Täfelchen aus Rom und Bath wurden allerdings nicht nur in Heiligtümern gefunden, sondern befanden sich zusätzlich in Gewässern, die Teil dieser Heiligtümer waren. Aus diesem Grund sollen an dieser Stelle auch Gewässer als Deponierungsorte vorgestellt werden, da sie sowohl innerhalb von Heiligtümern als auch unabhängig von diesen als Ablageorte genutzt wurden.

Fluchtafeln, die in Heiligtümern für nicht-katachthonische Gottheiten gefunden wurden, waren meist Gebete um Gerechtigkeit, für die keine Hilfe durch Unterweltgottheiten oder Dämonen benötigt wurde. Für die Ablegung von Fluchtafeln in Heiligtümern von Unterweltgottheiten sprachen dagegen ähnliche Gründe wie für die Ablegung in Grabstätten: Auch diese Gottheiten befanden sich unter der Erde. Dennoch waren sie mächtiger und auch zuverlässiger als menschliche Verstorbene.[1090]

Witteyer gibt an, dass die Täfelchen aus dem Isis- und Mater-Magna Heiligtum in Mainz nicht überall im Heiligtum gefunden wurden, sondern in einem bestimmten Areal in größeren Mengen deponiert wurden. Ein Großteil der Täfelchen wurde in einem Nischenschacht abgelegt, der jedoch offenbar aufgrund von Baumaßnahmen ab dem frühen zweiten nachchristlichen Jahrhundert nicht mehr genutzt wurde. Anschließend

---

[1088] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 17/18.

[1089] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 84.

[1090] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 15 und 23.

wurden die Täfelchen an einem anderen Deponierungsort in der Nähe abgelegt.[1091] Dies deutet laut Witteyer darauf hin, dass bestimmte Stellen eines Heiligtums als Ablageorte für Fluchtäfelchen vorgesehen waren.[1092]

In Heiligtümern abgelegte Fluchtafeln mussten nicht notwendigerweise an die Gottheit adressiert sein, der das Heiligtum geweiht war. So wurden im Heiligtum von Sulis Minerva in Bath auch Fluchtäfelchen entdeckt, die sich an Merkur[1093] und Mars[1094] richteten.[1095] Allerdings wurden in Bath auch Reliefs von Minerva und Mars gefunden, so dass Cunliffe davon ausgeht, dass die Verehrung von anderen Gottheiten hier grundsätzlich möglich war, obwohl der Tempel im Großen und Ganzen Sulis gewidmet war.[1096]

Das Ablegen von Fluchtäfelchen in Gewässern wurde vermutlich erst während der Kaiserzeit üblich. Ältere griechische Fluchtafeln, die in Brunnen oder anderen Gewässern gefunden wurden, könnten dort außerhalb ihres Entstehungs- und Ablegungskontextes unabsichtlich später dorthin befördert worden sein, indem sie für Müll gehalten und im Brunnen entsorgt wurden.[1097] Gewässer scheinen deshalb als Ablegungsorte von Bedeutung gewesen zu sein, weil auch sie als Kommunikationskanäle zu unterirdischen Gottheiten gesehen wurden. In der früheren Forschung wurde vermutet, dass man in der Antike glaubte, durch das Medium Wasser diejenigen Verstorbenen anrufen zu können, die bei Schiffsunglücken ums Leben gekommen waren.[1098] Graf weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass man bei diesen Ablageorten somit nicht weit von den Grabstätten entfernt sei. Es werde beim Ablegen der Fluchtafeln auch in diesem

---

[1091] Witteyer, Marion: Die Fundlage der Mainzer Bleitäfelchen, in: Reuter, Marcus/Scholz, Markus (Hrsg.): Geritzt und entziffert. Schriftzeugnisse der römischen Informationsgesellschaft, Stuttgart 2004, S. 75.

[1092] Witteyer, Marion: Verborgene Wünsche. Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 48.

[1093] Tab. Sulis Nr. 53.

[1094] Tab Sulis Nr. 33 und 97.

[1095] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 45.

[1096] Cunliffe, Barry: The Sanctuary of Sulis Minerva at Bath. A Brief Review, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 12.

[1097] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 15/16.

[1098] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 23.

Zusammenhang „immer der Kontakt mit der Tiefe gesucht“.[1099] Aus diesem Grund waren besonders unterirdische Gewässer für die Ablegung von Fluchtafeln von Interesse.[1100] Für diese Art der Gewässer sprach zudem, dass sie die Eigenschaften besaßen, die auch die Urheber der Täfelchen mit ihren Flüchen erreichen wollten: Die Opfer sollten so kalt oder so flüssig wie Wasser werden.[1101]

Laut Tomlin glaubten die Römer, dass alle Quellen heilig waren.[1102] Daher wurden einige Fluchtafeln in Quellheiligtümern gefunden, in denen sich die Ablageorte Heiligtum und Gewässer verbanden. Diese konnten dann an die Geister dieser Quellen gerichtet sein. Graf nennt beispielsweise eine Fluchtafel aus Arretium[1103], die sich an die Aquae Ferventis, die er Nymphen nennt, richtet. Laut Graf ist auch diese Art der Ablegung nicht „so weit entfernt von den Gräbern“, da die übersinnlichen Hüterinnen dieser Quellen „besonders enge Beziehungen zum feurigen Innern der Erde haben“ könnten.[1104] Lambert nennt als Fundorte außerdem Quellen und Höhlen, die als Orte der Kommunikation mit der übernatürlichen Welt galten.[1105]

Auch im Heiligtum der Sulis in Bath verbinden sich zwei der oben besprochenen Ablegungsorte miteinander. Laut Cunliffe war nämlich die Quelle im Heiligtum der Sulis der Ort, an dem die einfachen Menschen mit der Gottheit in Kontakt treten konnten. So seien die Funde, die hier gemacht wurden, zu erklären. Neben Fluchtafeln wurden hier auch Münzen und Gefäße gefunden, die der Gottheit als Opfer übergeben worden sein könnten.[1106]

Bei den Gebeten um Gerechtigkeit aus Bath handelt es sich um die größte Menge Täfelchen, die in einem Gewässer gefunden wurde. Ogden führt weitere Gewässerfunde

---

[1099] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 115.

[1100] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 23.

[1101] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 23. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 81.

[1102] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 102.

[1103] Kropp Nr. 1.1.1/1.

[1104] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 115.

[1105] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 77.

[1106] Cunliffe, Barry: The Sanctuary of Sulis Minerva at Bath. A Brief Review, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 9/10.

an. Eine weitere große Menge Tafeln stammt aus Gallien. Hierbei handelt es sich um zwölf lateinische Fluchtafeln, die sich an Unterweltgottheiten richten. Ein weiteres lateinisches Fluchtäfelchen aus Spanien richtet sich an die Quelle selbst, in der es gefunden wurde.[1107] Auch die Täfelchen aus dem Anna-Perenna-Heiligtum in Rom wurden im Wasser abgelegt. Vermutlich wurden sie, ebenso wie die Täfelchen aus Bath, während des Rituals gemeinsam mit weiteren Opferungen im Wasser deponiert.[1108]

6.5.1.3. Orte mit persönlicher Bedeutung

Neben Grabstätten, Heiligtümern und Gewässern kamen für die Ablegung von Fluchtafeln auch Orte in Frage, die für den Urheber oder das Opfer des Fluches eine besondere Bedeutung hatten. Dabei kann es sich sowohl um das Zuhause des Opfers handeln als auch um Sportstätten, wenn es sich um Flüche gegen Wagenlenker und ihre Pferde oder gegen Tierkämpfer handelte.

6.5.1.3.1. Privates Umfeld

Ein Ort, der als besonders persönlicher Ort in Frage kam, war das eigene Zuhause des Opfers. Dieser Ablageort wird sowohl in der Literatur als auch durch archäologische Funde bezeugt. Auch in magischen Anleitungen zur Herstellung von Fluchtafeln ist vereinzelt die Rede „von der direkten räumlichen Kontaktaufnahme zwischen der verwünschten Person und der Zaubertafel“.[1109]

Tacitus[1110] beschreibt, dass im Fußboden des Hauses des Germanicus nach dessen Tod sowohl ein Fluchtäfelchen mit dessen Namen als auch weitere Verwünschungen, Flüche, menschliche Überreste und weiteres Zaubergerät gefunden wurden.[1111] Ein

---

[1107] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 23.

[1108] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 216.

[1109] Kropp, Amina/Scholz, Markus: “Priscilla, die Verräterin“. Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 37. Brodersen, Kai: Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai (Hrsg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster 2001, S. 58.

[1110] Tacitus: Annalen 2.69.

[1111] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece

Fluchtäfelchen aus Groß-Gerau in Hessen vom Ende des ersten beziehungsweise Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus wurde im Abbruchschutt eines Hauses gefunden, bei dem kein sakraler Kontext nachgewiesen werden konnte, so dass dieses Täfelchen vermutlich im Haus des Opfers platziert wurde. Da allerdings weder Lehm- noch Verputzspuren an dem Täfelchen zu finden sind, handelt es sich wohl nicht um einen sogenannten „Mauerfund", sondern das Täfelchen ist vermutlich innerhalb des Wohnraums versteckt gewesen.[1112]

Der Text auf diesem Täfelchen stellt ein Rachegebet gegen eine Frau dar, die einen anderen Mann als den vermuteten Urheber geheiratet hatte.[1113] Inhaltlich handelt es sich bei diesem Täfelchen also um einen Liebeszauber. Laut Heintz bestand bei dieser Art Zauber der Brauch, die Täfelchen an den Türschwellen der Häuser der Opfer zu deponieren, da man glaubte, dass die Zauber, die am Eingang eines Gebäudes abgelegt wurden, im gesamten Gebäude wirkten.[1114] Obwohl in diesem Fall nicht klar ist, ob das Täfelchen am Eingang des Hauses abgelegt wurde, könnte dies ein Grund für die Wahl des Hauses als Ablageort gewesen sein. Scholz und Kropp vermuten zudem, dass Fluchtafeln im Hause der Opfer platziert wurden, um hier in direkter Nähe zum Opfer zu wirken.[1115]

6.5.1.3.2. Sportstätten

Einige lateinische Fluchtafeln aus dem zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert wurden in Sportstätten gefunden. Bei diesen Täfelchen handelt es sich um Wettkampfzauber, die an den Orten des Geschehens abgelegt worden waren, an denen sie wirken sollten. Viele dieser Wettkampfzauber aus dem Bereich der Pferderennen

---

and Rome, Philadelphia 1999, S. 24/25. Tomlin, Roger S.O.: Curse Tablets in Roman Britain, in: XI Congresso Internazionale die Epigrafia Greca e Latina. Roma 18-24 settembre 1997. Atti I, Rom 1999, S. 553.

[1112] Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 36.

[1113] Kropp, Amina/Scholz, Martin: "Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 34-36.

[1114] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 340.

[1115] Kropp, Amina/Scholz, Martin: "Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 34-36.

wurden direkt an den Austragungsstätten gefunden.[1116] Diese Fluchtafeln, die sich gegen Wagenlenker und ihre Pferde richteten, wurden beispielsweise im Fußboden der Startboxen vergraben oder innerhalb der Boxen an die Wand genagelt. Außerdem konnten sie an strategisch wichtigen Punkten für das Sportereignis platziert werden wie im Zentrum der Rennbahn oder auch am Zugangstor zur Rennbahn.[1117] Einige der Wettkampfzauber aus Karthago wurden beispielsweise auf der Rennbahn selbst gefunden. Sie waren entweder am Start- oder Zielpunkt vergraben worden oder im Bereich des Startes auf den Fußboden genagelt worden, wo sie vermutlich zumindest mit Schmutz bedeckt wurden, um nicht sichtbar zu sein.[1118]

Heintz ging den Fragen nach, warum diese Wettkampfzauber, die in den Sportstätten selbst gefunden wurden, gerade an diesen strategischen Punkten abgelegt wurden und auf welche Weise man glaubte, die Flüche auf den Täfelchen „aktivieren" zu können, ohne die Nähe zu menschlichen Überresten und der Verbindung zu den Seelen Verstorbener und den Dämonen, wie sie bei der Ablegung in Grabstätten vorhanden war. Für die erste Frage findet er mehrere Antworten. Einige griechische Fluchtafeln beinhalten die Angabe, dass die angerufenen Mächte dafür sorgen sollten, dass die verfluchten Wagenlenker und Pferde die Startboxen beim Start nicht verlassen konnten oder dass sie die Pferde bereits vor dem Start erschrecken sollten. Auch Verletzungen während des Rennens beispielsweise an Wendepunkten wurden gewünscht. Ein weiteres Motiv für die Ablage an Startpunkten scheint dasselbe gewesen zu sein, wie dafür, Liebeszauber an Türschwellen des Hauses des Opfers abzulegen: Man glaubte, der Fluch der am Eingang eines Gebäudes abgelegt wurde, würde im gesamten Gebäude wirken. Zudem merkt Heintz an, dass Start und Ziel und Wendungen die gefährlichsten Momente eines Pferderennens darstellten, so dass die Flüche ihre Opfer in den Momenten attackieren sollten, in denen sie am meisten angreifbar waren.[1119]

Auch als Antwort auf die zweite Frage nennt Heintz mehrere mögliche Begründungen. Eine Möglichkeit dazu, die Nähe zur Unterwelt herzustellen, bestand darin, die Täfelchen in den Wasserleitungen der Sportstätten zu deponieren, um auf diese Weise sowohl die Nähe zum Opfer als auch zur Unterwelt herzustellen. Nicht alle Täfelchen

---

[1116] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 44.

[1117] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 24.

[1118] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 339.

[1119] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 339-342.

wurden allerdings in Wasserleitungen gefunden, so dass er vermutet, die Wendepunkte (*metae*) könnten als Verbindung zur Unterwelt gedient haben. Er merkt aber an, dass die Verbindung zur Unterwelt alleine aber nicht ausreichte, sondern ebenso eine Verbindung zu gewaltsamem Tod und sterblichen Überresten vorhanden sein müsse.[1120]
Ein mit menschlicher Asche gemeinsam abgelegter Wettkampfzauber aus Rom[1121] und die Aussage des Tacitus[1122], dass in den Räumen des Germanicus sowohl Fluchtafeln als auch sterbliche Überreste gefunden worden waren, lassen ihn vermuten, dass durch die Zugabe menschlicher Überreste bei der Ablegung der Täfelchen die Wirksamkeit des Zaubers trotz der Entfernung zu Grabstätten erreicht worden sein könnte. Eine Anleitung aus den PGM[1123] bestätigt diese Annahme: Hier wird ein Rezept für Fluchtäfelchen gegen Wagenlenker angegeben, das das Töten einer Katze beinhaltet und eine Deponierung des Täfelchens gemeinsam mit der toten Katze vorschreibt.[1124]

6.5.1.4. Feuer

Einige Fluchtafeln aus dem Isis- und Mater Magna-Heiligtum in Mainz deuten darauf hin, dass auch Feuer als Ablageort genutzt wurde, da sie in einer Opfergrube mit Feuerspuren gefunden wurden. Auf zwei Täfelchen[1125] wird im Fluchtext selbst darauf hingewiesen, dass sie ins Feuer geworfen werden sollten. Zudem weisen laut Blänsdorf weitere Täfelchen dieses Fundortes Schmelzspuren auf, die auf Feuer hindeuten. Eines weist Spuren von geschmolzenem Blei auf[1126], ein weiteres[1127] ist im gerollten Zustand zur Hälfte eingeschmolzen, während andere so stark vom Feuer beschädigt wurden, dass sie zu Bleiklumpen verschmolzen.[1128]
Diese Art der Ablegung war laut Blänsdorf bisher nicht bekannt. Seiner Ansicht nach hätten einige der ins Feuer geworfenen Mainzer Täfelchen deshalb überdauert, weil sie

[1120] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 341.
[1121] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 73/74.
[1122] Tacitus: Annalen 2.69.
[1123] PGM III 1-164.
[1124] Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 341/342.
[1125] DTM Nr. 10 und 11.
[1126] DTM Nr. 2.
[1127] DTM Nr. 32.
[1128] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 39.

unter einem Ascheberg geschützt waren.[1129] Es ist fraglich, ob Feuer als Ablegungsort üblich war und bisher lediglich keine weiteren Funde vorliegen, weil sie entweder bisher nicht aufgefunden wurden oder aber nicht bis heute überdauerten, oder ob dies eine Form der Deponierung war, die ausschließlich in Mainz praktiziert wurde.

6.5.2. Begleitende Ritualhandlungen

Neben der reinen Deponierung der Fluchtafeln scheint es zudem begleitende Rezitationen und Gegenstände, die gemeinsam mit den Täfelchen abgelegt wurden, gegeben zu haben. Laut Önnerfors zerfiel eine Beschwörung „in das Hersagen der Formel und in die begleitenden Handlungen".[1130] Dass das Ablegen von Fluchtafeln von zusätzlichen sprachlichen Ritualhandlungen begleitet war, ist durch Anleitungen der Zauberpapyri und weitere literarische Quellen belegt.[1131] Es lässt sich allerdings nicht nachweisen, ob die Erstellung einer Fluchtafel notwendigerweise mit einer zusätzlichen begleitenden Ritualhandlung verbunden gewesen sein musste.[1132] An dieser Stelle soll aufgezeigt werden, welche Art von Rezitationen und Zusatzfunden die Deponierung eines Fluchtäfelchens begleiteten.

6.5.2.1. Sprachliche Begleitung der Ablegung

Die Wichtigkeit von begleitenden Worten bei Verfluchungen wird in den Rezepten und Anleitungen der Zauberpapyri deutlich.[1133] Laut Graf sagen die Zauberpapyri an mehreren Stellen aus[1134], dass der Fluchtext nicht nur auf das Täfelchen aufgebracht werden müsse, sondern auch laut rezitiert werden müsse.[1135] Auch Gager ist der Meinung, dass das gesprochene Wort im Zusammenhang mit den Fluchtafeln von großer

---

[1129] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 39.
[1130] Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991, S. 7.
[1131] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 38.
[1132] Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen". Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 74.
[1133] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 9.
[1134] Beispielsweise: PGM IV 330, V 381-400, VII 225/226.
[1135] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 118.

Bedeutung war und das Ritual der Herstellung und Ablegung der Fluchtafeln in Form von Beschwörungen, Anrufungen und Gebeten begleitete.[1136]

Gager glaubt, dass bereits die frühen griechischen Fluchtafeln, die lediglich den Namen der Zielperson beinhalten, von Ritualen begleitet wurden. Gebete und Anrufungen waren Teil des Verfluchungsrituals und wurden in jüngeren Fluchtafeln auch schriftlich mit aufgeführt, wodurch die wachsende Textlänge dieser Fluchtafeln erklärt würde.[1137] Auch Urbanová geht davon aus, dass das „eigentliche Verfluchen […] offensichtlich Bestandteil eines mündlichen Rituals“ war.[1138] In der Antike scheint diese Entwicklung zur ausführlicheren schriftlichen Variante der Flüche jedoch nicht als besondere Innovation auf dem Gebiet der Magie angesehen worden zu sein, da sich die Bezeichnungen von der mündlichen und schriftlichen Variante der Verfluchung nicht unterscheiden.[1139] Dennoch sieht Ogden in der Verschriftlichung von Namen auf Blei zur Verfluchung des Namensträgers eine weitere und neue Möglichkeit, diesen Menschen an einen Fluch zu binden.[1140]

Blänsdorf geht davon aus, dass solche Fluchtafeln, die kaum Text aufweisen und keine Angaben zum Anliegen des Urhebers enthalten, in jeden Fall von mündlichen Aussprüchen begleitet worden sein müssen. Es lasse sich seiner Meinung nach allerdings nicht nachweisen, ob auch die ausführlichen Texte mündlich vorgetragen werden mussten. Er vermutet, dass die Texte leise rezitiert wurden. Als Grund nennt er zum einen eine Ritualanleitung, die dazu anhält, die Verfluchung nur im Stillen zu sprechen. Zum anderen weist er auch auf die Strafbarkeit magischer Handlungen im Römischen Reich hin, die eine laute Aussprache solcher Texte nicht sinnvoll erscheinen lässt.[1141] Obwohl man aufgrund der Zauberanleitungen davon ausgehen kann, dass die Ablegung

---

[1136] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 118.

[1137] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 7.

[1138] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1081.

[1139] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 9. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 73.

[1140] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 10.

[1141] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 39.

der Fluchtafeln von Rezitationen begleitet wurde, lässt sich nicht konkret nachweisen, ob sie jedes Fluchtafelritual begleiteten und in welcher Form sie im Detail erfolgten.

6.5.2.2. Begleitende Gegenstände/Zusatzfunde

Besonders seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert schien es üblich zu sein, Fluchtafeln gemeinsam mit weiteren Gegenständen von ritueller Bedeutung abzulegen.[1142] Laut Ogden ging man davon aus, dass sich die Flüche verstärkten, wenn man gemeinsam mit den Fluchtafeln einen Gegenstand der zu verfluchenden Person ablegte. Beispielsweise wurden Haare oder ein Fetzen der Kleidung dieser Person mit in eine Grabstelle gegeben, weil man im Sinne des *pars pro toto*-Prinzips davon ausging, dass ein Teil des Körpers des Opfers einen Effekt auf das Opfer als Ganzes haben könnte.[1143] Gerade im Bereich der Liebeszauber scheint dies eine beliebte Methode gewesen zu sein, die Zielperson an sich zu binden oder fernzuhalten.[1144] Die Beigabe dieser sogenannten Zauberstoffe wie Nägel, Haare oder Kleidung des Opfers ist allerdings laut Kropp weder durch die Texte auf den Täfelchen selbst noch archäologisch belegt.[1145]

Tacitus beschreibt, welche Gegenstände gemeinsam mit Fluchtafeln platziert werden konnten und nennt dabei Überreste menschlicher Leichen, blutverschmierte Asche und weiteres schwarzmagisches Zaubergerät. Diese Dinge wurden gemeinsam mit Bleiplättchen, auf die Zauberformeln und Namen angebracht worden waren, in Wänden und dem Fußboden des Opfers Germanicus gefunden.[1146] Die Fluchtafeln wurden hier also auch dann von menschlichen Überresten begleitet, wenn sie nicht in Grabstätten abgelegt wurden. In diesem Fall sieht Ogden eine Variation des *pars pro toto*-Prinzips: Während in Grabstätten der Name der verfluchten Person auf dem Täfelchen mit der

---

[1142] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 14/15.

[1143] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 14/15. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 16-18.

[1144] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 14/15.

[1145] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 87.

[1146] Tacitus: Annalen 2.69. Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991, S. 108/109.

Leiche im Grab in Verbindung gebracht wurde, wurden in diesem Fall menschliche Überreste in den persönlichen Bereich des Fluchopfers gebracht.[1147]

Auch Tierleichen konnten zusammen mit Fluchtafeln abgelegt werden. Hunde boten sich anscheinend deshalb an, da sie mit der Göttin Hekate in Verbindung gebracht wurden.[1148] Ogden weist darauf hin, dass zwei zusammengehörende lateinische Fluchtäfelchen aus Gallien verlangten, das Opfer solle so harmlos sein wie ein Welpe, dessen Leiche das Täfelchen begleite.[1149] Ogden weist außerdem auf einen griechischen Wettkampfzauber aus Karthago[1150] hin, in dem ein Hahn erwähnt wird, der an Füßen, Händen und Kopf gebunden sei. Möglicherweise ist diese Fluchtafel gemeinsam mit einem wirklichen toten Hahn abgelegt worden.[1151] Diese Opfertiere scheinen aber nicht die Norm gewesen zu sein, da sie nur äußerst selten auf den Täfelchen erwähnt werden.[1152]

Obwohl auf den Mainzer Täfelchen keine Opferbeigabe erwähnt wird, wurden die Täfelchen zusammen mit den Überresten von vermutlichen Opfergaben gefunden. Dies lässt laut Blänsdorf vermuten, dass das Ritual der Fluchtafel mit einer Opfergabe an die Gottheit verbunden war.[1153] Einige der in Rom im Heiligtum der Anna Perenna gefundenen Fluchtafeln befanden sich in Öllampen, die eigentlich als Votivgaben dienten. Es handelt sich dabei um kleine Bleistücke, die in diese Lampen gesteckt wurden, um so Gordons Vermutung nach mit der Votivgabe zusammen die Auslieferung des Fluches an die Gottheit zu sichern.[1154]

[1147] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 19/20.

[1148] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 76.

[1149] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 21 und S. 75/76. Auch: Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 76. Kropp Nr. 4.3.1/1 und 4.3.1/2.

[1150] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 65-67, Nr. 12.

[1151] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 76.

[1152] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 87.

[1153] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 38.

[1154] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S.

Neben den beschriebenen Bleitäfelchen wurden in der Nähe von oder auch gemeinsam mit den Täfelchen sogenannte „Voodoo-Puppen“ gefunden, die vermutlich ebenfalls Teil von Verfluchungszaubern darstellten. Gager vermutet, dass diese Zauberpüppchen bereits früh zum Ritual der Verfluchung gehörten und später in Form von Zeichnungen ihren Weg auf das Fluchtäfelchen selbst fanden.[1155] Dass im Vergleich zu den Fluchtafeln nur wenige Puppen gefunden wurden, könnte vermutlich damit zusammenhängen, dass diese aus vergänglicheren Materialien gefertigt worden waren.[1156]

Neben den Fluchtafeln wurden im Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtum drei Zauberpuppen gefunden, die auf die Durchführung von Schadenzaubern in diesem Heiligtum hinweisen. Nur eine der drei Puppen wurde allerdings mit einem Fluchtäfelchen und weiteren Kultgegenständen gemeinsam entdeckt, während die übrigen beiden ohne schriftliche Begleitung in einem Brunnen gefunden wurden.[1157] Auch in Rom wurden gemeinsam mit Fluchtafeln Zauberpuppen gefunden. Diese sind vermutlich im vierten Jahrhundert gemeinsam in der Anna Perenna gewidmeten Quelle deponiert worden. Viele der Zauberpuppen befanden sich dabei in Bleigefäßen. Da so viele Puppen hier am selben Ort gefunden wurden, vermutet man, dass sie professionell hergestellt wurden. Weil sich auf einem der Gefäße der Fingerabdruck einer Frau befand, vermutet man, dass es sich dabei um eine Zauberin oder Hexe gehandelt habe.[1158]

Ohne schriftliche Zeugnisse, die den Puppen beigefügt sind, können die Beweggründe zur Herstellung solcher Zauberpuppen nicht nachvollzogen werden. Neben der Deutung als Schadenzauber bei durchbohrten Figuren könnten auch Liebeszauber der Grund für die Verwendung gewesen sein, wenn beispielsweise zwei Puppen unterschiedlichen Geschlechts zusammen aufgefunden wurden. Zwei der Puppen aus Mainz seien zwar zusammen gefunden worden, allerdings seien die Geschlechter der Figuren nicht mehr erkennbar gewesen. Bei der dritten Puppe ist aufgrund des in ihrem Umfeld entdeckten

---

221. Gordon, Richard L.: From Substances to Texts: Three Materialities of ‘Magic’ in the Roman Imperial Period, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 161.

[1155] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 7.

[1156] Witteyer, Marion: Verborgene Wünsche. Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 42/43.

[1157] Witteyer, Marion: Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater, in: MHNH 5, 2005, S. 110/111.

[1158] Faraone, Christopher A.: When Spells Worked Magic, in: Archaeology 56, 2003, S. 48 und 53.

Täfelchens[1159], das mehrere Namen enthält, die mögliche Identität, nicht jedoch der Grund für den Zauber nachzuvollziehen.[1160]

Laut Bradley kann anhand von Zusatzfunden im Heiligtum von Bath nachvollzogen werden, dass vermutlich einige der Täfelchen Wirkung zeigten. Gemeinsam mit Geschenken und Opfergaben an die Gottheit wurden Inschriften gefunden, in denen der Gottheit für die Erfüllung von Bitten und die Rückgabe von gestohlenem Gut gedankt wird.[1161] Auch ein Fund aus Lydney Park in Gloucestershire könnte die Wirkung eines Fluchtäfelchens belegen. Hier wurde ein Fluchtäfelchen[1162] entdeckt, auf dem ein Silvanus dem paganen Gott Nodens die Hälfte des Wertes eines von ihm gestohlenen Ringes im Gegenzug für die Erfüllung des Fluches übergibt. Der Fluch beinhaltet, dass ein Mann namens Senicianus, der vermutliche Dieb, so lange keine gute Gesundheit mehr erleben solle, bis er den Ring zurückgäbe. Zusätzlich zu diesem Täfelchen wurde in Silchester ein Ring mit dem gravierten Namen Senicianus gefunden. Es wird vermutet, dass es sich bei diesem Ring um den im Fluchtäfelchen genannten Mann handelt.[1163] Finney weist darauf hin, dass der Name Senicianus in weiteren Fluchtafeln aus Bath im Zusammenhang mit Diebstahl auftaucht und vermutet, dass es sich um eine Familie professioneller Diebe dieses Namens gehandelt haben könnte, die im Bereich von Heiligtümern ihr Unwesen trieben. Diese Vermutung sei allerdings weder zu beweisen noch zu widerlegen.[1164]

Sowohl die Hinweise auf den Täfelchen selbst als auch die Aussagen des Tacitus und die archäologischen Funde zeigen, dass Fluchtäfelchen durchaus gemeinsam mit anderen Gegenständen von ritueller Bedeutung abgelegt wurden. Ebenso wenig wie bei der Begleitung durch Rezitationen lässt sich hier allerdings nachweisen, ob es sich um einen festen Bestandteil des Rituals handelte und auf welche Weise die Begleitung durchgeführt wurde.

[1159] DTM Nr. 21.

[1160] Witteyer, Marion: Verborgene Wünsche. Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 46/47.

[1161] Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain (Master of Arts in History Thesis), San Francisco 2011, S. 6.

[1162] Kropp Nr. 3.15/1.

[1163] Ogden, Daniel: Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook, 2. Auflage, Oxford 2009, S. 220.

[1164] Finney, Paul Corby: Senicianus' Ring, in: Bonner Jahrbücher 194, 1994, S. 195.

6.6. Zusammenfassung

Die Untersuchung der Handlungen, die zur Entstehung eines Fluchtäfelchens führten, zeigt, dass es sich bei diesen Ausführungen um Rituale mit religiösem Charakter gehandelt haben kann. Sowohl die Beschriftung und Gestaltung als auch die Manipulation und Deponierung der Fluchtafeln erfolgten aufgrund magischer oder religiöser Motive und können mit religiösen Absichten erklärt werden. Obwohl mit großer Wahrscheinlichkeit nicht notwendigerweise alle Schritte im Ritual des Beschriftens, Manipulierens und Deponierens vom Urheber des jeweiligen Täfelchens alleine und selbstständig durchgeführt werden mussten, wurde bei der Betrachtung der Ritualhandlung dennoch deutlich, dass es eine religiöse Handlung war, die durchaus von einem einzelnen Menschen im privaten Rahmen und mit persönlichem Willen in Auftrag gegeben oder durchgeführt worden sein könnte. Es lässt sich außerdem bei der Untersuchung der Durchführung dieses Rituals feststellen, dass immer wieder Umkehrungen allgemeiner Konventionen und öffentlicher Rituale stattfanden und vermutlich bewusste Verdrehungen der „normalen“ Lebensumstände durchgeführt werden sollten.

Die Beschriftung und Gestaltung der Täfelchen erfolgte mit Hilfe von schriftlichen und symbolischen Elementen, denen jeweils eine religiöse Bedeutung zugrunde lag. Sowohl die Verwendung von Namen als auch die Verwendung einiger der Formeln erfolgte aus Gründen der Gleichsetzung des Opfers mit dem Täfelchen selbst, um auf diese Weise die Verfluchung oder Schädigung zu bekräftigen. Man ging davon aus, dass die Handlungen, die man an dem Täfelchen vornahm, symbolisch ebenfalls am Opfer stattfanden. Dieses Prinzip lag vermutlich auch dem Anfertigen von Zeichnungen der Opfer auf den Täfelchen und der Manipulation der Täfelchen nach der inhaltlichen Gestaltung zugrunde. Auch die Manipulation der Täfelchen vor der Deponierung durch Aufrollen oder Durchbohren scheint nämlich zu dem Zweck erfolgt zu sein, mit Hilfe des Täfelchens direkt auf das Opfer einzuwirken.

Bei der Betrachtung des letzten Schritts des Fluchtafelrituals, des Deponierens, zeigt sich, dass hier solche Orte gewählt wurden, denen bestimmte magische und/oder religiöse Eigenschaften zugeschrieben wurden oder denen die Nähe zu numinosen Mächten nachgesagt wurde. Grabstätten und Friedhöfen wurde die Nähe zur Unterwelt nachgesagt, mit der man auch die Geister der Verstorbenen in Verbindung brachte. Bei Heiligtümern war dagegen die Nähe zu göttlichen Mächten ausschlaggebend. Während die Anrufung von Gottheiten nicht auf die Gottheit des Heiligtums beschränkt war, zeigt

sich hier dennoch deutlich, dass der Nähe zu göttlichen Mächten Bedeutung zugeschrieben wurde. Diese Nähe übermenschlicher Mächte sprach man auch Gewässern zu, weshalb sich auch diese als Ablageorte eigneten. In einigen Fällen waren Heiligtum und Gewässer zudem miteinander verbunden wie die Quellen im Heiligtum der Sulis in Bath und das Quellheiligtum der Anna Perenna in Rom zeigen. Da auch die Nähe zum Fluchopfer bei der Ortsauswahl eine Rolle spielen konnte, indem entweder das Zuhause oder der Arbeitsplatz des Opfers als Ablageort genutzt wurde, zeigt sich hier zudem der persönliche Charakter des Rituals. Auch bei der Ablegung der Fluchtafeln wird deutlich, dass man sich von den gewöhnlichen Konventionen abwandte, da die Ablageorte nach unten und damit Richtung Unterwelt gerichtet waren.

Alle diese Aspekte des Fluchtafelrituals lassen vermuten, dass es sich bei dieser Ritualform um eine solche handelt, die sowohl im Verborgenen als auch möglichst weit entfernt von den üblichen Formen öffentlicher Religionsausübung stattfand. Aber auch wenn sich die Aspekte des Rituals also von konventionellen und akzeptierten religiösen Ritualen unterschieden oder sogar die herkömmliche Durchführung von Ritualen komplett verdrehten, waren das Herstellen, Beschriften und Ablegen eines Fluchtäfelchens dennoch Handlungen mit religiösem Hintergrund, die zudem im privaten Rahmen und von einzelnen Menschen initiiert wurden. Hieraus lässt sich schließen, dass die Fluchtafel und die mit ihr einhergehende Ritualhandlung in den Bereich der privaten Religiosität fallen.

7. Zielsetzung und Anlass: Die Motivation

Der Zweck einer Fluchtafel besteht laut Tremel darin, „eine andere Person in einer bestimmten Situation handlungsunfähig zu machen“. Man versuchte also, einen anderen Menschen mit Hilfe von Gottheiten und Dämonen dem eigenen Willen zu unterwerfen und/oder diesem Menschen zu schaden.[1165] Fluchtafeln sollten Menschen dem Willen von anderen unterwerfen, und zwar ohne ihr Wissen.[1166] Auch Graf definiert den Zweck der Fluchtafeln auf diese Weise und fügt hinzu, dass sich der individuelle Grund für eine Ausführung eines solchen Schadenzaubers aus dem jeweiligen Text des einzelnen Täfelchens entnehmen lässt.[1167]

Bei vielen Fluchtafeln sind weder die Umstände, die zu ihrer Entstehung führten, noch die erwünschten Ziele, die die Urheber beim Erstellen der Täfelchen im Sinn hatten, im Rahmen der Fluchtexte erkennbar. Dies liegt beispielsweise daran, dass der überlieferte Text lediglich aus Namenslisten oder einzelnen Namen besteht. Auf anderen Fluchtafeln sind zwar die Zielsetzungen vorhanden, die ein Urheber mit seinem Täfelchen erreichen wollte, aber der Urheber gab keinen Anlass dafür an, aus welchem Grund er seinem Opfer den genannten Schaden zufügen wollte.[1168] In einigen Fällen wurden aber auch sowohl Ziel als auch Anlass der Erstellung des Täfelchens vom Urheber beschrieben. Da die Menschen, die Fluchtafeln verfassten, nicht damit rechneten, dass ihre Texte nach der Ablegung von jemand anderem als der Gottheit gelesen werden würden, sind ihre Motive, die aus den Texten ersichtlich sind, vermutlich unzensiert und authentisch. Laut Ogden waren sie nämlich aufgrund der Geheimhaltung der Texte vor anderen Menschen nicht den gesellschaftlichen Gepflogenheiten unterworfen.[1169]

Nachdem in den vorangehenden Hauptkapiteln festgestellt wurde, dass die Täfelchen sowohl im Hinblick auf die Akteure und die angerufenen übersinnlichen Mächte als auch auf das Ritual, dessen Produkt sie waren, in den Bereich der privaten Religiosität eingeordnet werden können, soll an dieser Stelle nach der Zielsetzung der Fluchtexte

---

[1165] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 23.

[1166] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 21.

[1167] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110.

[1168] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1063/1064.

[1169] Ogden, Daniel: Night’s Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World, London/New York 2008, S. 141/142.

und dem Anlass für die Herstellung von Fluchtafeln gefragt werden. Auf diese Weise soll aufgezeigt werden, ob es sich dabei jeweils um die persönliche und private Motivation des Urhebers handelte. An dieser Stelle steht also wieder der Aspekt des Privaten im Vordergrund der Untersuchung. Es soll aber auch im Sinne der funktionalistischen Definition des Religionsbegriffes untersucht werden, ob die Motive, die zur Herstellung von Fluchtafeln führten, unter dieses Prinzip subsumiert werden können. Es fragt sich hier, ob die Urheber glaubten, ihre Probleme mit Hilfe der Täfelchen lösen zu müssen, da sie diese selbst nicht ohne übermenschliche Hilfe glaubten lösen zu können und damit die Motivation in den Bereich der Religiosität fällt.

Auch in diesem Kapitel sollen die Fluchtafeln der größeren Fundkomplexe aus Nordafrika, Britannien, Mainz und Rom bei der Beantwortung der Fragestellung wieder im Vordergrund stehen und durch besondere Einzelfälle anderer Fundorte ergänzt werden. Allerdings geben nicht nur die Fluchtafeln selbst Auskunft über die mögliche Wirkung von Fluchtafeln und die Motive, die hinter der Erstellung standen. Auch in anderen Quellen wird erwähnt, welche Folgen ein Fluchopfer zu erwarten hatte. Cicero beschreibt beispielsweise eine Begebenheit aus dem Jahre 79 vor Christus, die den Redner C. Scribonius Curio betraf.[1170] Bei einem wichtigen Prozess sollte dieser gegen Cicero sprechen, hatte jedoch alles vergessen, was er aussagen wollte und machte hierfür die Zauberpraktiken der Klientin in dem Prozess verantwortlich.[1171] Obwohl Cicero vermutlich von einer Ausrede des Curio ausging, da dieser für sein schlechtes Gedächtnis bekannt war, ist Graf der Ansicht, dass es sich hier um die Erwähnung eines Bindezaubers handelt, der die Zunge des Redners lähmen sollte.[1172]

7.1. Die Zielsetzungen

Bereits Platon gab laut Graf an, der Grund für das Erstellen eines Fluchtäfelchens bestünde darin, „einem Gegner zu schaden“[1173]. Diese Begründung ist allerdings sehr vage und wird erst später in einem Zauberpapyrus[1174] näher umschrieben, in dem gesagt wird, eine Fluchtafel solle bewirken, dass der Gegner nicht mehr fähig sein solle zu kommunizieren, zu handeln und zu heiraten, und zudem solle er über keine Vernunft

[1170] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 56.
[1171] Cicero: Brutus 217 und Cicero: Orator 129. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 120.
[1172] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 56/57.
[1173] Platon: Politeia II 364 B-C.
[1174] PGM V 321-331.

mehr verfügen.[1175] Das Ziel einer Fluchtafel war also, um es mit Kropps Worten zu sagen, „die aggressive Einflußnahme, d.h. die Bewirkung konkreter Veränderungen in der Lebenswelt eines Dritten; diese intendierte Aggression wird jedoch ohne direkte Kontaktaufnahme, allein mittels einer magischen Operation realisiert".[1176] An dieser Stelle werden nun diese von den Urhebern gewünschten Veränderungen im Leben der Opfer näher betrachtet, bevor im folgenden Unterkapitel die individuellen Anlässe für den Wunsch nach solchen Veränderungen untersucht werden.

Urbanová unterscheidet vier verschiedene Zielsetzungen, die die Urheber von Fluchtafeln mit ihren Täfelchen erreichen wollten: (1) Restriktion des Opfers, sowohl auf physischer als auch auf psychischer Ebene, (2)Vernichtung des Opfers durch (zum Tode führende) Krankheit oder durch Tod, (3) Herbeiführung von Liebe beim Opfer und (4) die Neutralisierung eines Konkurrenten. Sie betrachtet die Gebete um Gerechtigkeit als gesonderte Gruppe und stellt hier zwei weitere Zielsetzungen bei der Herstellung von Täfelchen fest: (5) Rückgabe gestohlenen Eigentums und (6) Rache für das erlittene Unrecht und/oder Bestrafung des Täters. Für jede einzelne Zielsetzung führt Urbanová statistische Angaben und jeweils ein Beispiel für die unterschiedlichen Kategorien an, um ihre Einordnung zu untermauern.[1177] In Anlehnung an diese von Urbanová vorgenommene Vorgehensweise sollen in diesem Kapitel die einzelnen Zielsetzungen tiefergehend untersucht werden und weitere Beispiele angeführt werden, während die statistischen Angaben in den Hintergrund rücken. Da die Gebete um Gerechtigkeit auch hier wie in den vorangehenden Kapiteln dieser Arbeit gemeinsam mit den übrigen Fluchtafeln behandelt werden, wird die Gliederung an dieser Stelle modifiziert. Dazu wird das Kapitel unterteilt in Restriktionen, Tod und Vernichtung, Neutralisieren von Rivalität und Rache und Wiedergutmachung.

7.1.1. Restriktionen

Laut Urbanová geht es den meisten Urhebern darum, das Opfer in seinen physischen und psychischen Fähigkeiten einzuschränken, so dass dieses nicht mehr in der Lage ist, etwas zu unternehmen. Die Restriktionen sollen allerdings in den meisten Fällen nur

[1175] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 109/110.
[1176] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 20/21.
[1177] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1063-1081.

temporär wirken: „während des Prozesses, des Wettkampfes oder bis die Geliebte zum Verfasser kommt, wie die Liebeszaubertexte explizit erwähnen“.[1178] Weitere Restriktionen erfolgen in Liebeszaubern. Dabei können Liebeszauber sowohl körperliche als auch psychische Restriktionen enthalten, zusätzlich aber auch die Fluchopfer auf emotionaler Ebene an die Urheber binden oder vom eigenen Umfeld entfernt halten.

7.1.1.1. Körperliche Restriktionen

In den Texten vieler Täfelchen werden den Opfern körperliche Schäden gewünscht. Dabei kann sowohl die Lähmung des gesamten Körpers gefordert werden als auch die Lähmung mehrerer Körperteile, die dann im Rahmen von Listen aufgezählt werden. In einigen Fällen werden auch einzelne Körperteile verwünscht wie beispielsweise die Zunge, die gelähmt werden soll, damit das Opfer nicht mehr sprechen kann.[1179] Laut Versnel sind in den lateinischen Fluchtafeln, die den Körper beeinträchtigen sollen, „Hände, Füße, Zunge, Seele […] und Verstand […] die häufigsten Ziele“.[1180]
Er ist der Ansicht, dass die Körperteile, auf die ein Fluch abzielt, oft in direktem Zusammenhang mit dem im Text angesprochenen Zweck stehen. Allerdings kann nicht immer aus den genannten Körperteilen der Zweck des Fluches erschlossen werden.[1181]
Die Verfluchung bestimmter Körperteile eines Gegners erfolgte aufgrund funktionaler Beweggründe: Der Gegner sollte nicht komplett ausgeschaltet, getötet oder schwer verletzt werden. Es sollten lediglich die Körperteile oder Fähigkeiten eines Gegners ausgeschaltet werden, die zu einer Überlegenheit über den Urheber des Fluches führen könnten. Auch sollte der Gegner nicht permanent beeinträchtigt werden, sondern lediglich im Zusammenhang mit der Konkurrenzsituation.[1182]

[1178] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1065 und 1068.
[1179] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 34/35.
[1180] Versnel, Hendrik S.: Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 88.
[1181] Versnel, Hendrik S.: Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 89. Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 11.
[1182] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 10-12.

Auf vielen Täfelchen haben die Urheber das Ziel, den Fluchopfern körperlichen Schaden zuzufügen, geben aber keine näheren Informationen zu den Umständen, die zur Erstellung des Täfelchens führten, und zu den Motiven, warum sie dem Opfer Schaden zufügen wollten. Ein Fluchtäfelchen aus Italien gibt neben dem Namen des Opfers eine Aneinanderreihung von Körperteilen des Opfers an, die gebunden werden sollen. Es wird im Text allerdings nichts zur weiteren Motivation oder zu Gründen für diesen Fluch gesagt.[1183] Einige Täfelchen geben lediglich an, dass dem Opfer Schaden zugefügt werden soll, machen aber keine konkreteren Angaben dazu, wie genau dieser Schaden aussehen soll. Einige Täfelchen aus Hadrumetum fordern beispielsweise lediglich, dass das Fluchopfer gepeinigt werden soll.[1184] Einige Täfelchen aus Karthago fordern, dass Tierkämpfer im Kampf verwundet werden sollen, ohne dass nähere Angaben dazu gemacht werden, wie die Verwundung aussehen soll oder an welchen Körperteilen sie erfolgen soll.[1185]

Körperliche Restriktionen als Ziel von Fluchtafeln können mit Einschränkungen anderer Art und mit anderen Zielsetzungen einhergehen. Der Urheber eines Täfelchens aus Mainz wünscht sich neben der körperlichen Schädigung an Hals, Gliedern und Mark zusätzlich die Schädigung des finanziellen Vermögens und letztendlich den Tod der nicht namentlich genannten vermutlich männlichen Opfer.[1186] Auf einem Täfelchen aus Uley werden Blut und Gesundheit des Opfers gefordert.[1187] Ein Opfer aus Uley soll weder essen und trinken, noch sitzen und stehen können.[1188] Bei Wettkampfzaubern soll der Gegner in der Regel körperlich so eingeschränkt werden, dass er nicht mehr über seine Körperkraft verfügt.[1189] Diese Einschränkungen als Zielsetzungen werden im Rahmen vieler Wettkampfzauber aus Hadrumetum zudem von dem Wunsch danach begleitet, die verfluchten Pferde und Wagenlenker zu Fall zu bringen und stürzen zu lassen.[1190] Auch ein Tierkämpfer aus Karthago wird auf verschiedene Arten mit Restriktionen belegt: Er soll körperlichen Schaden erleiden, keinen Schlaf mehr finden und zudem auch an Geist, Seele und Verstand Schaden erleiden und kein Gegenzauber (Amulett,

---

[1183] Kropp Nr. 1.4.2/3.
[1184] Kropp Nr. 11.2.1/27-11.2.1/30.
[1185] Kropp Nr. 11.1.1/22.
[1186] DTM Nr. 12. Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 125-127.
[1187] Kropp Nr. 3.22/36.
[1188] Kropp Nr. 3.22/29.
[1189] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1066/1067. Beispiele: Kropp Nr. 11.1.1/28 und 11.1.1/22.
[1190] Kropp Nr. 11.2.1/9-11.2.1/21, 11.2.1/38.

Heilmittel) soll ihm helfen können.[1191] Auf einem weiteren Täfelchen wird Ähnliches für einen Tierkämpfer gefordert, der Gegenzauber allerdings nicht erwähnt.[1192] Ein anderer Urheber eines Täfelchens aus Karthago will dem Opfer Hände und Füße binden. Das soll gemeinsam mit dem Binden des Verstands erfolgen.[1193]

Mehrere Täfelchen aus Bath enthalten unterschiedliche körperliche Restriktionen, die jeweils mit der Forderung nach Schlaflosigkeit verbunden sind. Der Urheber eines Täfelchens verlangt, dass das Fluchopfer nicht mehr sitzen, liegen, laufen und schlafen können soll und unter schlechter Gesundheit leiden soll.[1194] Auf einigen anderen Täfelchen wird gefordert, dass die jeweils verfluchten Diebe keinen Schlaf oder keine Gesundheit finden sollen, bis sie das gestohlene Gut zurückgegeben haben.[1195] Ein weiterer Fluchtext enthält lediglich den Wunsch, dass das Fluchopfer nicht mehr schlafen können soll. Da der Text aber nur fragmentarisch erhalten ist, könnten auch hier mehr Restriktionen gefordert worden sein.[1196] Einige der Täfelchen aus Bath enthalten ausschließlich den Wunsch nach Schlaflosigkeit der Opfer.[1197]

Auch die Restriktion einzelner Körperteile erfolgt in vielen Fällen. Die Lähmung der Zunge, und damit der Verlust der Sprechfähigkeit, ist in einigen der nordafrikanischen Täfelchen zu finden. Der Urheber eines Täfelchens aus Hadrumetum wünscht, dass die Opfer, die namentlich aufgeführt werden, stumm werden und zusätzlich verstümmelt werden sollen. Nähere Umstände und konkretere Angaben werden allerdings nicht gemacht.[1198] Mehrere Täfelchen aus Karthago besagen, dass den Fluchopfern die Zungen gebunden werden sollen, um nicht mehr gegen die Urheber reden zu können. Es sind diesen Täfelchen ebenfalls keine weiteren Informationen zum Hintergrund ihrer Entstehung zu entnehmen.[1199] Auf einem weiteren Täfelchen wird zwar nicht explizit die Zunge des Opfers gebunden, aber ihm soll dennoch die Kraft zum Sprechen genommen werden.[1200] Ein anderes Täfelchen aus Karthago, bei dem es sich um einen Prozessfluch handelt, enthält die Verfluchung eines Opfers und seines Anwalts, nicht mehr sprechen

[1191] Kropp Nr. 11.1.1/25.
[1192] Kropp Nr. 11.1.1/27.
[1193] Kropp Nr. 11.1.1/37.
[1194] Tab. Sulis Nr. 54.
[1195] Tab. Sulis Nr. 32 und 52.
[1196] Tab. Sulis Nr. 35.
[1197] Tab. Sulis Nr. 100.
[1198] Kropp Nr. 11.2.1/42.
[1199] Kropp Nr. 11.1.1/3, 11.1.1/4, 11.1.1/5, 11.1.1/8, 11.1.1/32.
[1200] Kropp Nr. 11.1.1/9.

zu können.[1201] Dies zeigt, wie bereits die zu Anfang erwähnte Textstelle von Cicero[1202], dass bei Prozessflüchen häufig die Sprachfähigkeit angegriffen werden sollte.[1203]

Auch die Schädigung der Augen oder der Sehfähigkeit konnte Ziel von Fluchtafeln sein. Dabei erfolgt der Wunsch nach dieser Form des körperlichen Schadens gemeinsam mit anderen (körperlichen) Restriktionen. Ein Wettkampfzauber aus Hadrumetum hat gemeinsam mit anderen Restriktionen zum Ziel, die verfluchten Wagenlenker ihre Gegner nicht mehr sehen zu lassen.[1204] Ein Täfelchen aus Bath fordert, dass der Dieb seine Vernunft gemeinsam mit seinen Augen verlieren soll.[1205] Ein weiteres Täfelchen soll für Blindheit und schlechte Gesundheit beim Opfer sorgen.[1206] In einem weiteren Täfelchen soll das Fluchopfer Schaden an Blut, Augen und Gliedern nehmen und an allen Körperteilen festgenagelt werden.[1207] Ein Täfelchen aus Bath fordert Blindheit und schlechte Gesundheit, bis das gestohlene Gut zurückgegeben wurde.[1208] In einem der Täfelchen aus dem Anna Perenna-Heiligtum in Rom wird ein Mann namens *Sura* verflucht, Schaden an seinen Augen zu nehmen, um mit seinem Augenlicht seine Tugend zu verlieren. Seine Berufsbezeichnung wird mit *arbiter* angegeben, was auf einen juristischen Hintergrund hinweist. Blänsdorf vermutet, dass mit diesem Fluch entweder versucht werden sollte, *Sura* an der Ausübung seines Berufes zu hindern oder aber im Anschluss an einen Prozess Rache an diesem Mitarbeiter zu üben, der als Assistent eines Richters für die Vorbereitung des Prozesses und seine Ausführung zuständig war.[1209] Dieses Täfelchen ist laut Faraone das einzige, das ausschließlich die Augen des Opfers angreift.[1210]

Körperliche Restriktionen können mit Analogien gemäß der *similia-similibus*-Formel einhergehen. Die Täfelchen aus Mainz verwenden dabei die Analogie des Zerfließens.

[1201] Kropp Nr. 11.1.1/7.
[1202] Cicero: Brutus 217 und Cicero: Orator 129.
[1203] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1066. Beispiel: Kropp Nr. 5.1.2/1.
[1204] Kropp Nr. 11.2.1/15, 11.2.1/19, 11.2.1/38.
[1205] Tab. Sulis Nr. 5.
[1206] Tab. Sulis Nr. 45.
[1207] Tab. Sulis Nr. 97.
[1208] Tab. Sulis Nr. 45.
[1209] Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 224.
[1210] Faraone, Christopher A.: A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome, in: Piccaluga, G. (Hrsg.): La fattura scritta. Atti della giornata di studio, Brescia 2010, S. 71.

Der Urheber eines Täfelchen möchte beispielsweise, dass das Opfer zerfließt wie Blei[1211], ein anderer schreibt, dass die Gliedmaßen des Opfers wie Blei zerfließen sollen und verbindet dies mit einem Tötungswunsch[1212]. Ein anderes Täfelchen aus Mainz beinhaltet die Analogie von Salz und Wasser, zu denen das Opfer werden soll. Zudem besagt dieses Täfelchen, dass Herz und Leber dieses Opfers getötet werden sollen.[1213] Auf einem weiteren Täfelchen aus Mainz wird diese Analogie verwendet und mit verschiedenen weiteren Restriktionen verbunden: Das Opfer soll sich selbst schneiden und unter geistigen Restriktionen des Verstandes leiden. Zudem soll es sich nicht von diesem Fluch freikaufen können.[1214] Aus Bath liegt ebenfalls ein Täfelchen mit einer Restriktion mit Analogie vor. Der Urheber dieses Täfelchens verwendet die Analogie des Wassers: Das Fluchopfer soll flüssig wie Wasser werden.[1215]

Körperliche Restriktionen sind in den meisten Fällen temporär beschränkt und dem Opfer sollen keine dauerhaften Schäden zugefügt werden.[1216] Dies zeigt sich beispielsweise im Text eines Täfelchens aus Uley. Dem Opfer soll hier solange die gute Gesundheit genommen werden, bis er das gestohlene Nutztier zurückgegeben hat.[1217] Nur in wenigen Fällen sollen die Opfer dauerhaft von dem Schaden betroffen sein und die Urheber geben explizit an, dass es nicht möglich sein soll, den Fluch mit magischen Mitteln zu lösen. Ein Täfelchen aus Mainz gegen eine Diebin soll die Gesundheit dieser Diebin zerstören. Sie soll sich nicht mit Gegenmaßnahmen von diesem Fluch befreien können.[1218] Auch ein Tierkämpfer aus Karthago wird auf verschiedene Arten mit Restriktionen belegt: Er soll körperlichen Schaden erleiden, keinen Schlaf mehr finden und zudem auch an Geist, Seele und Verstand Schaden erleiden und kein Gegenzauber (Amulett, Heilmittel) soll ihm helfen können.[1219] Ein Opfer aus Uley soll weder fähig sein zu essen und zu trinken, noch sitzen und stehen können und sich zudem nicht von dem Fluch freikaufen können, außer mit dem eigenen Blut.[1220]

[1211] DTM Nr. 10.
[1212] DTM Nr. 11-12.
[1213] DTM Nr. 4.
[1214] DTM Nr. 2.
[1215] Tab. Sulis Nr. 4.
[1216] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1068.
[1217] Kropp Nr. 3.22/2.
[1218] DTM Nr. 1.
[1219] Kropp Nr. 11.1.1/25.
[1220] Kropp Nr. 3.22/32.

7.1.1.2. Psychische Restriktionen

Neben rein körperlichen Restriktionen konnten Fluchtafeln auch Restriktionen psychischer Art zum Ziel haben. Dabei können diese sowohl die einzigen Ziele darstellen, als auch, wie die körperlichen Restriktionen, mit anderen Zielsetzungen kombiniert werden. Zu psychischen Restriktionen gehören beispielsweise Schaden am Verstand zu nehmen, seine Kampfkraft zu verlieren oder die Existenz des eigenen Umfelds zu vergessen.

Dass Schädigung nicht notwendigerweise körperliche Schädigung bedeuten muss, zeigen die Texte einiger Mainzer Täfelchen. Auf DTM 3 wird dem Opfer beispielsweise gewünscht, dass ihm nichts mehr gelingen soll.[1221] Das Opfer von DTM 6 soll alle seine Fähigkeiten und seinen guten Ruf verlieren, zum Schluss verlangt der Urheber zusätzlich den Tod des Opfers. Ein weiterer Urheber eines Täfelchens aus Mainz will, dass dem Opfer Herz, Verstand, Seele und Gedanken genommen werden.[1222] Noch ein Fluchtext besagt, dass das Opfer seinen Verstand und die Fähigkeit zu denken verlieren soll.[1223] Ein weiteres Opfer aus Mainz soll von Sinnen sein und alles soll verkehrt laufen in seinem Leben.[1224]

Auch aus Nordafrika liegen Fluchtafeln mit dem Ziel der psychischen Restriktion vor. Ein Fluchtext aus Hadrumetum verlangt, dass das Opfer in Verstand und Wahrnehmung eingeschränkt wird, um so die eigene Familie und das Umfeld zu vergessen. Vermutlich handelt es sich hier um einen Liebeszauber.[1225] Der Urheber eines Täfelchens aus Karthago will dem Opfer den Verstand binden, gemeinsam mit dem Binden von Händen und Füßen. Die weiteren Umstände der Entstehung dieses Täfelchens sind unklar.[1226] Einige Tierkämpfer sollen auf Täfelchen aus Karthago zudem ihre Stärke und Kampfkraft verlieren.[1227] Auf einem weiteren Täfelchen soll dem Opfer die Stärke genommen werden. Weitere Umstände sind allerdings wiederum nicht vorhanden, so dass nicht mit Sicherheit von einem Prozessfluch ausgegangen werden kann.[1228]

Die Urheber zweier Täfelchen aus Bath fordern, dass die Seele der Opfer genommen werden soll. Das erste Täfelchen richtet sich dabei gegen eine Anzahl mehrerer

---

[1221] DTM Nr. 3: Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 80/81.
[1222] DTM Nr. 16.
[1223] DTM Nr. 2.
[1224] DTM Nr. 15.
[1225] Kropp Nr. 11.2.1/6.
[1226] Kropp Nr. 11.1.1/37.
[1227] Kropp Nr. 11.1.1/24.
[1228] Kropp Nr. 11.1.1/9.

Opfernamen.[1229] Aus dem Inhalt des zweiten Täfelchens lässt sich nicht rekonstruieren, welche Umstände zur Erstellung des Täfelchens führten und um wen es sich bei den Opfern handelt.[1230] Auf einem Täfelchen aus Bath verbinden sich körperliche und seelische Schädigung. Der Urheber verlangt, dass der Dieb seine Vernunft gemeinsam mit seinen Augen verlieren soll.[1231]

In einem Gebet um Gerechtigkeit aus Wilten-Veldidena wünscht eine Frau namens *Secundina*, dass derjenige, der sie bestohlen habe, ebenfalls um seinen Besitz gebracht werden solle. Außerdem solle er von seinen Verwandten und seinem übrigen Umfeld getrennt werden.[1232] Dieser Fall zeigt, dass auch wirtschaftliche Schädigung gefordert werden kann.

Abgesehen von dem einen Täfelchen aus Mainz, das zusätzlich zu psychischer Restriktion den Tod des Fluchopfers fordert, sind die Einschränkungen seelischer Art ebenso wie die körperlichen Restriktionen vermutlich als temporäre Schädigung zu verstehen.

7.1.1.3. Restriktionen in Liebesdingen

Auch beim Liebeszauber können Beschränkungen das Ziel sein, um den Willen des Opfers zu bezwingen und das Opfer in einen verliebten Zustand zu bringen. Hierzu soll das Opfer beispielsweise nicht mehr fähig sein zu essen oder zu schlafen oder sein persönliches Umfeld völlig vergessen.[1233] Ein Täfelchen aus Hadrumetum, in dem sich alle diese Zielsetzungen vereinen, beschwört zudem noch psychische Restriktionen für das Opfer, indem es auch seine Gefühle, seinen Willen und seinen Verstand verlieren soll.[1234] Restriktionen in Liebesdingen können also sowohl körperliche als auch seelische Schäden bedeuten oder beide Formen der Einschränkung beinhalten.

[1229] Tab. Sulis Nr. 37.
[1230] Tab. Sulis Nr. 103.
[1231] Tab. Sulis Nr. 5.
[1232] Graßl, Herbert: Neue Gedanken zur Fluchtafel von Wilten-Veldidena, in: Haider, Peter W. (Hrsg.): Akten des 6. Österreichischen Althistorikertages, 21.-23.11.1996, Institut für Alte Geschichte der Universität Innsbruck, Innsbruck 1998, S. 69/70.
[1233] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1067. Beispiel: Kropp Nr. 11.2.1/4
[1234] Kropp Nr. 11.2.1/4.

Viele Urheber von Liebeszaubern hatten als Ziel im Sinn, dass ihr Opfer keinen Schlaf mehr finden sollte.[1235] Die Restriktion, nicht mehr schlafen zu dürfen, bis das Opfer sich dem Urheber zuwendet, wird in einem Täfelchen aus Hadrumetum deutlich. Hier soll eine Frau namens *Victoria* solange nicht mehr schlafen können und in Liebe vergehen, bis sie sich dem Urheber des Fluches zuwendet. Zusätzlich fleht der Urheber einen unbenannten Dämon an, sein Opfer zu der Liebe zu zwingen.[1236] Ein weiter Liebeszauber aus Hadrumetum möchte ebenfalls, dass das weibliche Fluchopfer nicht mehr schlafen kann.[1237] Ein männliches Opfer aus Hadrumetum soll ebenfalls weder schlafen noch sitzen oder sprechen können, sondern in Gedanken nur bei der Urheberin des Fluches sein können.[1238] Auch ein Zauber aus Karthago hat zum Ziel das weibliche Fluchopfer nicht schlafen zu lassen, bis es sich in den Urheber verliebt. Zusätzlich soll es sich von seiner Familie entfremden.[1239]

Das Fernhalten des Opfers von seinem persönlichen Umfeld ist ebenfalls ein restriktives Ziel von Liebeszaubern. Auf zwei Täfelchen aus Hadrumetum sollen die Opfer ihr Umfeld und ihre Familien vergessen, um lediglich Liebe für den Urheber der Täfelchen empfinden zu können.[1240] Der Urheber eines weiteren Täfelchens will zusätzlich, dass das weibliche Opfer alle anderen Männer vergisst.[1241]

Einige Liebeszauber haben lediglich die Zielsetzung, das Opfer in Liebe und Sehnsucht vergehen zu lassen, ohne nähere Umstände oder Motivation zu nennen und die Restriktion näher auszuführen.[1242] Andere beinhalten auch direkte körperliche Restriktionen. So kann auch das Verhindern des Sitzens und Sprechens des Opfers mitunter zu den Zielen von Liebeszaubern gehören.[1243] Ein Opfer eines Liebeszaubers aus Hadrumetum soll bis zu seinem Tode nicht sehen können, wenn es sich nicht in den Urheber verliebt.[1244]

Bei der Verfluchung in Liebesdingen ist laut Urbanová zu beachten, dass es nicht darum geht, dem Opfer dauerhaften Schaden zuzufügen oder es komplett zu vernichten, sondern die Restriktionen sollen nur so lange andauern, bis sich das Opfer dem Urheber

---

[1235] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 186.
[1236] Kropp Nr. 11.2.1/3.
[1237] Kropp Nr. 11.2.1/5.
[1238] Kropp Nr. 11.2.1/8.
[1239] Kropp Nr. 11.1.1/16.
[1240] Kropp Nr. 11.2.1/34 und 11.2.1/35.
[1241] Kropp Nr. 11.2.1/36.
[1242] Kropp Nr. 11.1.1/13.
[1243] Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008, S. 186.
[1244] Kropp Nr. 11.2.1/33.

zuwendet, um an diesem Punkt weiterhin gesund und munter zu sein.[1245] Anders ist dies in jenen Fällen, in denen die Trennung von einer Person gewünscht wird. Ein Gebet um Gerechtigkeit aus Groß-Gerau[1246], das aus keinem der großen Fundkomplexe stammt, stellt ein Beispiel für einen solchen Fall dar. Auf diesem Täfelchen wird eine Frau namens *Priscilla* verwünscht, da sie sowohl einen anderen Mann als den vermutlichen Verfasser geheiratet hat als auch die Geheimnisse des Verfassers verraten haben soll. Bei diesem Täfelchen handelt es sich nicht um einen Liebeszauber, in dem das Objekt der Begierde in Liebe für den Urheber des Fluches erbrennen soll, sondern um Rache für die Wahl eines anderen Partners. Es ist also, wenn auch kein klassischer Liebeszauber, doch ein Bezug zu Liebesdingen zu erkennen.

7.1.2. Vernichtung und Tod

Den im vorangehenden Kapitel untersuchten Restriktionen ist gemein, dass sie nur temporäre Beschränkungen bewirken sollen. In einigen Fällen hat der Urheber allerdings auch die vollständige Vernichtung des Opfers im Sinn. Dabei kann es sich um eine Krankheit beziehungsweise Krankheit mit Todesfolge handeln[1247] oder um den direkten Tod.[1248]

Tödliche Krankheiten werden in den meisten Fällen in unspezifischen Flüchen gefordert.[1249] Auf mehreren Täfelchen aus Rom, die inhaltlich keiner Kategorie zugeordnet werden können, wird den Fluchopfern jeweils eine Reihe von Krankheitssymptomen und körperlichen Restriktionen gewünscht, die letztlich den Tod der Opfer zum Ziel haben sollen. Diese Täfelchen ähneln sich sowohl inhaltlich als auch

---

[1245] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1067.

[1246] Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin". Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 34/35.

[1247] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1068. Beispiel: Kropp Nr. 1.4.4/8.

[1248] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1068. Beispiel Kropp Nr. 1.1.1/1 oder 1.1.2/3.

[1249] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1069.

in den Formulierungen des Textes. Lediglich die Namen der Opfer unterscheiden sich.[1250] Ein weiteres Täfelchen aus Rom, das sich von den anderen in seinen Formulierungen unterscheidet, hat ebenfalls zum Ziel, das Opfer mit Krankheitssymptomen zu verfluchen, die zum Tod des Opfers führen sollen.[1251]

Auch solche Flüche, die ausschließlich den Tod ihrer Opfer wünschen, sind in den meisten Fällen unspezifische Flüche.[1252] Der Urheber eines Täfelchens aus Mainz verlangt den Tod der Opfer, ohne nähere Umstände zu nennen.[1253] Auf einem Täfelchen aus Karthago wird der Herrscher der Unterwelt dazu aufgefordert, eine Frau namens *Iulia Faustilla* mit in die Unterwelt zu nehmen und bei den Toten zu behalten.[1254] Ein weiteres Täfelchen aus Karthago beinhaltet ebenfalls die Forderung zu töten, allerdings sind diesem Täfelchen keine weiteren Informationen zum Kontext seiner Entstehung zu entnehmen.[1255]

Flüche mit Todeswunsch können zusätzlich Restriktionen enthalten. Bei diesen Täfelchen handelt es sich nicht mehr nur um unspezifische Flüche, stattdessen können sie anderen inhaltlichen Kategorien zugeordnet werden. Restriktionen, die mit Todeswunsch kombiniert wurden, kommen beispielsweise in einigen Wettkampfzaubern vor.[1256] Zwei der Täfelchen aus Hadrumetum fallen in diese Kategorie. Das Ziel eines der Urheber ist nicht nur der Tod mehrerer Pferde und Wagenlenker, sondern er beschwört den angerufenen Dämon zusätzlich, die Opfer zu quälen.[1257] Das zweite Täfelchen hat zum Ziel, zu töten und Sehnen zu durchschneiden, ohne nähere Informationen zu den Opfern oder den Umständen zu nennen.[1258] Auch drei Wettkampfzauber aus Karthago beinhalten neben körperlichen und psychischen Restriktionen Aufforderungen zur Tötung von Tierkämpfern.[1259]

[1250] Kropp Nr. 1.4.4/8-1.4.4/12.
[1251] Kropp Nr. 1.4.4/4.
[1252] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1068.
[1253] DTM Nr. 13.
[1254] Kropp Nr. 11.1.1/14.
[1255] Kropp Nr. 11.1.1/15.
[1256] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1069.
[1257] Kropp Nr. 11.2.1/22.
[1258] Kropp Nr. 11.2.1/23.
[1259] Kropp Nr. 11.1.1/25, 11.1.1/27, 11.1.1/28.

Auch Gebete um Gerechtigkeit können den Wunsch nach Tötung des Opfers beinhalten. Diese Todeswünsche können ebenfalls mit weiteren Restriktionen verbunden sein.[1260] Die Urheber von drei Täfelchen aus Mainz fordern eine körperliche Restriktion gemeinsam mit dem Tod der jeweiligen Opfer.[1261] Auch aus Uley liegen Täfelchen mit Todeswunsch vor. Eines soll als Rache für einen Diebstahl den Tod des Täters hervorrufen und ihn mit schlechter Gesundheit strafen, bis er das Unrecht wieder gut gemacht hat.[1262] Mehrere Täfelchen aus Bath fordern das Blut des jeweiligen Fluchopfers. In einem Fall geht es dabei um den Diebstahl von Münzen[1263], in einem weiteren um den Diebstahl eines Kleidungsstücks[1264]. In drei Fällen sind die Umstände unklar.[1265] Auf einem anderen Täfelchen aus Bath wird gefordert, dass der Dieb eines Gefäßes sein Blut in dieses Gefäß vergießen soll.[1266] In einem Fall soll Blut für einen falschen Schwur gegeben werden.[1267] Der Urheber eines weiteren Täfelchens wünscht den Tod für den Dieb eines Pfluges.[1268] Ein anderer wünscht den Tod eines Diebes gemeinsam mit der Unfähigkeit Kinder zu bekommen und zu schlafen. Dies soll solange anhalten, bis er das von ihm gestohlene Kleidungsstück zurückgibt.[1269]

7.1.3. Rivalität neutralisieren

Diese Form der Restriktion kann auch ohne konkreter beschriebene körperliche Schädigung erfolgen, da es nicht darum geht, notwendigerweise Schaden beim Opfer anzurichten, sondern darum, den Gegner handlungsunfähig zu machen und damit Konkurrenz auszuschalten.[1270]

Der Urheber eines Täfelchens aus Hadrumetum wünscht sich beispielsweise, dass sein Gegner im Wagenrennen von seinem Wagen fallen soll, ohne dabei zu nennen, welche

---

[1260] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1072.
[1261] DTM Nr. 2, 6, 11-12.
[1262] Kropp Nr. 3.22/16.
[1263] Tab. Sulis Nr. 96.
[1264] Tab. Sulis Nr. 65.
[1265] Tab. Sulis Nr. 6, 7, 38.
[1266] Tab. Sulis Nr. 95.
[1267] Tab. Sulis Nr. 94.
[1268] Tab. Sulis Nr. 31.
[1269] Tab. Sulis Nr. 10.
[1270] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1068/1069.

körperlichen Folgen dies für das Opfer haben könnte.[1271] Vermutlich ging es an dieser Stelle lediglich darum, das Rennen für das Opfer zu unterbrechen, ihm allerdings keine bleibenden Schäden zuzuführen. Ein weiteres Täfelchen aus Hadrumetum verbindet körperliche Restriktionen damit, die Gegner auszuschalten. Die Gegner sollen sowohl fallen als auch unfähig sein, das Rennen durchzuführen, indem sie die Zügel nicht mehr halten können[1272] oder auch die Wendemarken nicht mehr umkreisen können[1273]. Andere Täfelchen aus Hadrumetum haben zum Ziel, dem Gegner die Kraft zu nehmen zu siegen. Dabei spielen die Texte sowohl auf die Muskelkraft als auch den inneren Antrieb an.[1274]

7.1.4. Rache und Rückgabe gestohlenen Eigentums

Rache und Rückgabe gestohlenen Eigentums sind Zielsetzungen, die sich in den Gebeten um Gerechtigkeit finden lassen. Häufig tauchen sie gemeinsam mit anderen Restriktionen auf, die dem Fluchopfer so lange Schaden zufügen sollen, bis er sein Unrecht rückgängig gemacht hat. Die Gottheit, die im Rahmen dieser Täfelchen angerufen wird, soll dem Dieb Restriktionen auferlegen, um ihn zu zwingen, gestohlene Dinge zurückzugeben. Zusätzlich zur Rückgabe gestohlener Dinge soll der Dieb in einigen Fällen auch von der Gottheit bestraft werden. Als Belohnung soll die Gottheit einen Teil des gestohlenen Gutes bekommen.[1275]

Diese Restriktionen, die mit dem Wunsch nach Rache und Wiedergutmachung einhergingen, konnten unterschiedlich aussehen. Am häufigsten wünschten die Urheber den Dieben den Tod. Urbanová vermutet, dass dies nicht notwendigerweise der damals üblichen Vorstellung der Bestrafung von Dieben entsprach, sondern mit der emotionalen Verfassung der Urheber nach einem Diebstahl zusammenhing.[1276] Todeswünsche tauchen in den Gebeten um Gerechtigkeit als Strafmaßnahmen auf. In

---

[1271] Kropp Nr. 11.2.1/3.
[1272] Kropp Nr. 11.2.1/13, 11.2.1/14, 11.2.1/16, 11.2.1/18, 11.2.1/19, 11.2.1/20, 11.2.1/38.
[1273] Kropp Nr. 11.2.1/9, 11.2.1/13-11.2.1/14, 11.2.1/17, 11.2.1/18, 11.2.1/20, 11.2.1/38.
[1274] Kropp Nr. 11.2.1/24, 11.2.1/25.
[1275] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1071 und 1074/1075.
[1276] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1072.

den britischen Täfelchen wird im Zusammenhang mit dem Todeswunsch häufig die Formel *sanguine suo redimere/satisfacere* verwendet.[1277]

Auch körperliche oder psychische Restriktionen, wie oben bereits beschrieben, wurden hier gefordert. Hierzu zählten beispielsweise auch Einschränkungen wie Schlaflosigkeit und Appetitlosigkeit, die den Opfern ähnlich wie in den Liebeszaubern gewünscht wurden.[1278] Ein Dieb aus Uley soll beispielsweise so lange unter schlechter Gesundheit, einem schlechten Stoffwechsel und schlechtem Schlaf leiden, bis er das gestohlene Gut zurückgibt.[1279] Auf einem weiteren Täfelchen wird gemeinsam mit dem Tod schlechte Gesundheit und schlechter Schlaf gewünscht, bis das Unrecht gerächt werden würde.[1280] Ein Fluchtäfelchen aus Mainz beinhaltet den Wunsch, eine Diebin solle von Würmern verschlungen werden.[1281] Dies galt in der Antike „als Strafe für schweren Frevel", da es kaum Heilungsmöglichkeiten für Wurmbefall gab.[1282]

7.2. Die Anlässe

Auf vielen Fluchtafeln sind, wie gezeigt wurde, zwar die Zielsetzungen der Urheber vorhanden, aber Anlass und Motiv der einzelnen Urheber für die Herstellung der Täfelchen gehen nicht aus den Fluchtexten hervor.[1283] In einigen Fällen allerdings schildern die Verfasser neben den erhofften Wirkungen auch den Anlass für die Durchführung des Fluchtafelrituals und geben somit Hinweise auf ihre individuelle Motivation.

[1277] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1078.Beispiel: Kropp Nr. 3.2/73.

[1278] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1073 und 1075.

[1279] Kropp Nr. 3.22/5.

[1280] Kropp Nr. 3.22/16.

[1281] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1079/1078. DTM Nr. 1.

[1282] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 60/61.

[1283] Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1064.

Gager nennt als die beiden Hauptgründe für das Erstellen von Fluchtafeln die Konkurrenz um Status und Ansehen und die Unsicherheit über den Ausgang von Situationen.[1284] Diese beiden Anlässe lassen sich auf den ersten Blick besonders auf die Prozessflüche und die Wettkampfzauber anwenden, bei denen sowohl gerichtliche Gegner und sportliche Konkurrenten außer Gefecht gesetzt werden sollten als auch übermenschliche Hilfe erbeten wurde, um das Ergebnis der Ereignisse im Vorhinein zu beeinflussen. Liebeszauber dagegen entstanden aus dem Wunsch nach Zuneigung vom Objekt der Begierde oder Loslösung von einer bestimmten Person. Aber auch hier konnten Rivalen in Liebesdingen zu Fluchopfern werden und die Ungewissheit der Gefühle der geliebten Person zum Bedürfnis führen, ein Fluchtäfelchen zu erstellen. Bei den Gebeten um Gerechtigkeit stand der Wunsch nach Wiedergutmachung und Rache im Vordergrund, der dazu führte, Fluchtafeln herzustellen, aber auch hier können Unsicherheit und mangelndes Vertrauen auf das Rechtssystem als Begründung angeführt werden.

Um die Frage nach den individuellen Motiven anzugehen, wird dieses Unterkapitel nach den einzelnen inhaltlichen Kategorien der Fluchtafeln untergliedert, die bereits in der Einführung vorgestellt wurden, und diese werden jeweils im Einzelnen auf ihren Informationsgehalt hin untersucht. Dabei liegt der Fokus darauf, welche Motive zur Erstellung einer Tafel in der jeweiligen Kategorie führten. Im Vordergrund steht bei der Untersuchung die Frage danach, ob sich die von Gager aufgestellten Anlässe zur Erstellung der Fluchtafeln in den Fluchtexten wiederfinden. Es soll außerdem hinterfragt werden, ob sich die individuelle Motivation auf persönliche und private Aspekte zurückführen lässt und ob sich die Gründe für die Durchführung des Fluchtafelrituals in den Bereich des Religiösen einordnen lassen.

7.2.1. Prozessflüche

Wie allgemein bei Fluchtafeln kann auch bei den Prozessflüchen eine Entwicklung der Texte beobachtet werden. Während die früheren Tafeln kürzere Texte aufweisen und zumeist nur die Namen der Gegner, Namen bekannter Gottheiten und der Wunsch, die Gegner so zu binden, dass sie ihren Fall nicht vorbringen können, enthalten sind, handelt es sich bei den späteren Tafeln um ausführlichere Texte mit detaillierten Beschreibungen zur erhofften Bindung der Gegner, Anrufungen verschiedenster

[1284] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 78.

Gottheiten aus mehreren Kulturkreisen und die Verwendung magischer Worte und Symbole.[1285] Einige griechische Prozessflüche gehen laut Gager sogar über die schriftliche Form hinaus und werden durch Figuren ergänzt oder ersetzt.[1286] Aufgrund dieser ausführlicheren Schilderungen innerhalb der Texte können den Prozessflüchen in einigen Fällen individuelle Motive für die Erstellung entnommen werden, die darauf hinweisen, dass mit Hilfe der Täfelchen Konkurrenz ausgeschaltet werden sollte und in einer Situation mit ungewissem Ausgang übermenschliche Hilfe herangezogen werden sollte.

Grundsätzlich laufen die meisten Prozessflüche laut Gager allerdings, unabhängig von ihrer Länge und Ausführung, inhaltlich darauf hinaus, den Gegner so zu verfluchen, dass er des Sprechens nicht mehr mächtig ist.[1287] Die Flüche auf diesen Tafeln bezwecken, wie bereits gezeigt wurde, zumeist die Lähmung der Zunge der Prozessgegner und ihrer Anwälte, um ihnen so zu schaden und es ihnen unmöglich zu machen, den Prozess zu gewinnen.[1288] Gager weist darauf hin, dass auf manchen Fluchtafeln direkt beschrieben wird, dass der Gegner entweder so sprachlos wie eine Leiche im Grab oder aber so kalt und nutzlos wie das Blei, aus dem das Täfelchen gefertigt wurde, sein solle.[1289] Auch laut Eidinow war es Ziel bei der Erstellung von Prozessflüchen das Binden der Zunge des Gegners zu erreichen. Dies konnte ihrer Meinung nach nämlich im schlimmsten Falle zum Verlust der Angelegenheit für den Verfluchten führen und im besten Falle eine gesellschaftliche Erniedrigung darstellen, da dem Opfer die Worte fehlten.[1290]

Die Begründung, dass ein Prozessfluch dazu führen sollte, den Gegner vor Gericht verstummen zu lassen, damit er sich nicht mehr vor Gericht gegen den Urheber des Fluches äußern konnte, findet sich in den Fluchtexten selbst. So sollen zwei Flüche aus Karthago verhindern, dass sich der jeweilige Gegner feindselig äußern kann.[1291] Drei andere Täfelchen aus Karthago fügen als Grund hinzu, dass nicht gegen den Urheber

---

[1285] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 118. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 76.

[1286] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 119.

[1287] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 76.

[1288] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 110.

[1289] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 118/119. Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 76.

[1290] Eidinow, Esther: Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks, Oxford 2007, S. 188.

[1291] Kropp Nr. 11.1.1/5 und 11.1.1/9.

gesprochen werden kann.[1292] Auf einem weiteren Täfelchen wird als Grund für die Verfluchung angegeben, dass das Fluchopfer nicht mehr in der Lage sein solle zu antworten.[1293] Der Urheber noch eines Täfelchens aus Karthago möchte verhindern, dass die Gegner und ihre Anwälte gegen ihn und seinen Vater sprechen können.[1294] Nicht nur nordafrikanische Täfelchen enthalten diese Begründung. Auch Fluchtexte, die in Frankfurt und Bad Kreuznach gefunden wurden, verlangen, dass sich das Fluchopfer nicht gegen den Urheber äußern kann.[1295] Auf einem Täfelchen aus Frankfurt wird das Opfer zudem so verflucht, dass es wehrlos werden soll und nichts mehr gegen den Urheber unternehmen kann.[1296]

Aber auch der Aspekt des unsicheren Ausgangs der Prozesse spielte bei der Erstellung der Täfelchen eine Rolle. Die frühere Forschung ging davon aus, dass Prozessflüche im Anschluss an gerichtliche Verfahren hergestellt wurden und somit aus Gründen der Rache für verlorene Prozesse entstanden. Dieser Ansicht wird aber sowohl von Gager als auch von Ogden widersprochen, da sie glauben, die Flüche wurden vor dem Verfahren oder währenddessen verfasst, um bereits im Vorfeld einen günstigen Ausgang des Prozesses zu erwirken.[1297] Der Grund dafür, im Zusammenhang mit Prozessen Fluchtafeln in Auftrag zu geben, liegt laut Gager darin, dass die Angeklagten sich von dem bevorstehenden Prozess und damit dem Rechtssystem bedroht fühlten und daher auch außergerichtliche Mittel suchten, sich vor einer Verurteilung zu schützen.[1298] Ein Täfelchen aus Gallien bestätigt dies, da im Text dieses Täfelchens sowohl die Gegner als auch ihre Anwälte verflucht werden, sich nicht verteidigen zu können, um so den Prozess nicht gewinnen zu können.[1299] Auch ein Täfelchen aus dem heutigen Bad Kreuznach spricht für eine Herstellung vor dem Verfahren selbst, da diejenigen verflucht werden, die nicht bei Gericht erscheinen wollen.[1300]

Ein Grund für die Erstellung lateinischer Prozessflüche besteht also darin, die Gegner vor Gericht daran zu hindern, sich bei den Verhandlungen äußern zu können. Dabei gehen

---

[1292] Kropp Nr. 11.1.1/3, 11.1.1/4, 11.1.1/8.
[1293] Kropp Nr. 11.1.1/32.
[1294] Kropp Nr. 11.1.1/7.
[1295] Kropp Nr. 5.1.2/1, 5.1.4/2, 5.1.4/9.
[1296] Kropp Nr. 5.1.2/2.
[1297] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford und New York 1992, S. 117/118. Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 31/32.
[1298] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford und New York 1992, S. 118.
[1299] Kropp Nr. 4.3.1/1-2.
[1300] Kropp Nr. 5.1.4/5.

die Verfluchungen laut Scholz vom Binden der Zungen der Gegner über körperliche Einschränkungen bis hin zum Tod der Gegner. Auf diese Weise sollen gerichtliche Konkurrenten davon abgehalten werden, sich zu wehren und Prozesse zu gewinnen. Auch einem ungewissen Ausgang der Verfahren sollte mit Hilfe der Täfelchen entgegengewirkt werden. Die Prozesszauber scheinen allerdings illegal gewesen zu sein, weil es sich bei dieser Art der Fluchtafeln nicht um einen Wunsch nach „Wiederherstellung der gerechten Ordnung“ handelte, sondern die Motivation darin lag, sich persönlich vor einem Schuldspruch und vor Strafe zu schützen, was nicht notwendigerweise für ein reines Gewissen sprechen müsse.[1301]

7.2.2. Wettkampfzauber

Als Anlässe für die Erstellung von Wettkampfzaubern können beide der von Gager[1302] genannten Begründungen herangezogen werden. Sowohl die Ausschaltung von Gegnern als auch das Hilfesuchen bei Situationen mit ungewissem Ausgang können als Motive erkannt werden. Fluchtafeln im sportlichen Bereich sollten nach Ansicht Gagers buchstäblich bezwecken, einen Konkurrenten zu binden, sowohl körperlich als auch mental.[1303] Auch laut Tremel sollte mit Hilfe der Fluchtäfelchen die Konkurrenz körperlich und geistig ausgeschaltet werden. Zudem erfolgte seiner Meinung nach die Entstehung eines Wettkampfzaubers häufig dann, wenn ein noch offenes Ereignis zugunsten des Fluchenden ausfallen sollte, so dass beide Formen der Motivation der Durchführung häufig im Bereich des Sports vorhanden waren.[1304]

Die Motivation, die hinter diesen Flüchen stand, war laut Tremel Eifersucht, Neid und Missgunst. Da diese Motivation allerdings als asozial galt und zudem strafbar war, wurde der Zauber im Privaten durchgeführt und unter Ausschluss der Öffentlichkeit praktiziert.[1305]

Wettkampfzauber dienten, wie bereits festgestellt, dazu, einen Konkurrenten oder einen Gegner körperlich zu binden oder zu vernichten. Dieses Motiv für das Erstellen eines Wettkampfzaubers und die Restriktion des Opfers finden sich in einem Täfelchen

---

[1301] Scholz, Markus: Verstummen soll er!- Fluchtäfelchen wider Prozessgegner, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 301-303.

[1302] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 78.

[1303] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 44.

[1304] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 23.

[1305] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 23.

aus Hadrumetum: Das Fluchopfer soll von seinem Wagen stürzen, so dass er nicht gegen den Urheber des Fluches gewinnen und das Ziel vor ihm erreichen kann.[1306] Die übrigen Fluchtafeln aus Hadrumetum formulieren das Motiv simpler: Die Fluchopfer sollen nicht in der Lage sein, den Palmzweig, also den Sieg, zu erlangen.[1307] Auch ein Tierkämpfer, der Opfer eines Täfelchens aus Karthago ist, soll nicht in der Lage sein, den Kampf zu gewinnen.[1308]

Die Gründe für das Erstellen von Wettkampfzaubern können laut Gager ebenfalls in der großen gesellschaftlichen Bedeutung von Pferderennen in der römischen Antike gesehen werden. Während Wettkämpfe bereits in der griechischen Welt einen hohen Stellenwert genossen, waren sie den Menschen der römischen Antike so wichtig, dass Ammianus Marcellinus[1309] sich im dritten nachchristlichen Jahrhundert über Fans lustig machte, die den Untergang des Staates selbst fürchteten, sollte ihr bevorzugtes Team im Pferderennen nicht siegen.[1310]

Sowohl für die Wagenlenker selbst als auch für die Anhänger der unterschiedlichen Teams war ein Sieg ertragreich. Während die Wagenlenker für Siege große Summen an Geld gewannen, konnten die Anhänger der einzelnen Wagenlenker mit Wetten viel Geld verdienen. Alle Beteiligten hatten also ein Interesse daran, den Sieg zu erlangen, und die große Zahl und große Verbreitung der Fluchtafeln sprechen dafür, dass diese regelmäßig eingesetzt wurden, um Konkurrenten im Wagenrennen zu binden oder auszuschalten und so den Ausgang des Rennens zu entscheiden.[1311] Graf ist der Ansicht, dass Fluchtafeln aus dem Bereich des Wagenlenkens hauptsächlich von Anhängern einzelner Wagenlenker abgelegt wurden, um auf diese Weise Wetten zu gewinnen. Während es üblich war, in diesem Sport Wetten abzuschließen und dies somit als Motivation angesehen werden könnte, müsste das Motiv für das Verfassen von agonalen Flüchen in Sportarten ohne Wetten allerdings woanders gesucht werden müsse.[1312]

Gager weist in diesem Zusammenhang der Wettkampfzauber darauf hin, dass die Wagenlenker, ähnlich wie moderne Sportler, vermutlich ebenfalls auf ihre Ernährung geachtet, Training durchgeführt und mit ihren Trainern Rücksprache gehalten haben

---

[1306] Kropp Nr. 11.2.1/3.
[1307] Kropp Nr. 11.2.1/9, 11.2.1/12, 11.2.1/15-11.2.1/21.
[1308] Kropp Nr. 11.1.1/25, 11.1.1/27, 11.1.1/28.
[1309] Ammianus Marcellinus 37.4.28-31, 38.4.
[1310] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 42-44.
[1311] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 45.
[1312] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 142.

werden, als sich einzig auf die Wirkung der Fluchtäfelchen zu verlassen. Damit macht er an dieser Stelle stellvertretend für alle inhaltlichen Kategorien deutlich, dass Fluchtafeln nicht das einzige Mittel gewesen sein müssen, um auf schwierige Situationen zu reagieren. Seiner Ansicht nach sind sie eine Methode unter vielen, um die gewünschten Resultate zu erhalten.[1313]

7.2.3. Liebeszauber

Eine Motivation zum Verfassen von Liebeszaubern besteht darin, die Zuneigung eines Menschen zu erlangen. In den Fluchtafeln erfolgt dies nicht immer dadurch, dass dem Opfer nur positive Dinge gewünscht werden. Kropp merkt an, dass Liebeszauber häufig bezwecken sollen, dass sich das Opfer „aus sämtlichen sozialen Bindungen" löst und sich daraufhin aufgrund der nicht mehr vorhandenen Familien- und Freundschaftsbande lediglich dem Verfasser des Fluches zuwenden muss.[1314] Laut Gager spielt der Verlust des Gedächtnisses eine große Rolle in Liebeszaubern. Das Opfer des Fluches sollte alle anderen Menschen in seinem Umfeld, abgesehen von dem Urheber des Fluches, vergessen. Dies hängt seiner Meinung nach damit zusammen, dass man das Gedächtnis mit sozialen Bindungen und Verpflichtungen in Verbindung brachte, die dem gewünschten Resultat des Liebeszaubers im Wege stehen konnten.[1315]

Der Urheber eines Fluches aus Hadrumetum möchte erreichen, dass das Objekt seiner Begierde namens *Victoria* zu ihm kommt. Solle sie dies nicht tun, soll sie keinen Schlaf mehr finden. Der Urheber schreckt auch nicht davor zurück, den angerufenen Dämon zu bitten, *Victoria* notfalls zur Liebe zu zwingen.[1316] Generell herrschen laut Versnel im Typus der Liebeszauber anatomische Verfluchungen vor. In vielen Fällen sollen die Opfer von Liebeszaubern, wie bereits beschrieben, nicht mehr in der Lage sein zu essen, zu trinken und zu schlafen.[1317]

Es sind allerdings auch Beispiele vorhanden, in denen laut Ogden eine durchaus romantische Grundtendenz zu spüren ist. Er weist dabei auf ein griechisches

---

[1313] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 74.
[1314] Kropp, Amina: Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen „defixiones" aus Hadrumetum, in: MHNH 4, 2004, S. 66.
[1315] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 79.
[1316] Kropp Nr. 11.2.1/3.
[1317] Versnel, Hendrik S.: Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 100/101.

Fluchtäfelchen aus Hadrumetum hin, auf dem eine Frau namens *Domitiana* darum bittet, dass ein Mann namens *Urbanus* in Liebe für sie entbrennen möge und ihretwegen nicht mehr schlafen könne, bis er sie zu sich holen möge, um sie zu heiraten und mit ihr zusammenzuleben.[1318] Drei lateinische Täfelchen aus Hadrumetum sollen Liebe im Fluchopfer hervorrufen.[1319] Mit Hilfe eines weiteren Täfelchens aus Hadrumetum soll im Fluchopfer Liebe und Sehnsucht für die Urheberin hervorgerufen werden.[1320] Laut Versnel werden in Liebeszaubern immer wieder Bilder aus dem Bereich Feuer und Brennen verwendet, die auf das Gefühl der Liebe anspielen.[1321] Dies zeigt sich beispielsweise auf einem Täfelchen aus Karthago, auf dem das weibliche Fluchopfer vor Liebe glühen soll.[1322] Auf einem weiteren Täfelchen will der Urheber eine Frau in Liebe zu ihm entbrennen lassen.[1323]

Auch das Motiv der Vernichtung von Konkurrenz ist in den Liebeszaubern zu finden. Faraone merkt an, dass Fluchtafeln mit Liebesbezug nicht notwendigerweise reine Liebeszauber sein mussten, da es in vielen Fällen nicht darum ging, die Liebe einer anderen Person zu erlangen, sondern darum, Konkurrenz auszuschalten, indem man einen Rivalen in Liebesdingen verbal oder körperlich oder bezüglich seiner sexuellen Handlungsmöglichkeiten sperrte.[1324] Laut Versnel sind „Gefühle des Verletztseins und das dabei sich einstellende Bedürfnis nach Rache […] menschliche Emotionen, die besonders auf einem Feld zwischenmenschlicher Beziehungen blühen“.[1325] Die Texte der Fluchtafeln bestätigen dies. Auf einem Täfelchen aus Spanien wird der Wunsch geäußert, dass *Quintula* und *Fortunalis* nicht wieder zusammenkommen sollen.[1326] Auch wenn keine weiteren Details angegeben werden, kann vermutet werden, dass es sich hier um einen Fluch handelt, der das Objekt der Begierde des Urhebers von einem Konkurrenten fernhalten soll. Die Urheberin eines Täfelchens aus Bad Kreuznach

---

[1318] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 66/67. Täfelchen: Audollent DT Nr. 271.
[1319] Kropp Nr. 11.2.1/4, 11.2.1/7, 11.2.1/33-11.2.1/36.
[1320] Kropp Nr. 11.2.1/8.
[1321] Versnel, Hendrik S.: Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 101.
[1322] Kropp Nr. 11.1.1/13.
[1323] Kropp Nr. 11.1.1/16.
[1324] Faraone, Christopher A.: Ancient Greek Love Magic, Cambridge, MA/London 1999, S. 12.
[1325] Versnel, Hendrik S.: Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 99.
[1326] Kropp Nr. 2.1.3/1.

verflucht ebenfalls ein Paar, da sie selbst Gefühle für den Bräutigam hegt.[1327] Ein Täfelchen aus Raetien soll die Hochzeit einer Frau, deren Namen nicht genannt wird, verhindern[1328], während ein Täfelchen aus Pannonien eine Frau namens *Paulina* bei allen Männern unbeliebt machen soll.[1329] Aus Mainz liegt ein Täfelchen vor, das die Verfluchung der Geliebten *Prima Aemilia* des *Narcissus* enthält.[1330] Da der *Prima* Schaden gewünscht wird und ihr Geliebter erwähnt wird, könnte es sich bei diesem Täfelchen um einen Liebeszauber handeln, der entweder von einem eifersüchtigen Mann stammt, der sich über *Primas* Wahl des *Narcissus* ärgert, oder von einer Frau, der Prima vorgezogen wurde.

Ogden weist darauf hin, dass die Liebeszauber einen psychologischen Zweck erfüllt haben könnten: Es ginge nicht so sehr darum, eine Beziehung mit dem Objekt der Begierde zu erreichen, sondern darum, sich von den Gefühlen der Begierde zu befreien und diese Begierde jemand anderem aufzubürden.[1331] Diese Ansicht lässt sich allerdings nicht anhand der Texte auf den Täfelchen nachweisen. Diese zeigen stattdessen, dass auch im Bereich der Liebeszauber versucht wurde, gegen einen unsicheren Ausgang einer Situation Abhilfe zu schaffen, indem übermenschliche Mächte gebeten wurden, die jeweiligen Fluchopfer zur Zuneigung zu zwingen. Auch ein Vorgehen gegen Konkurrenten fand im Rahmen der Liebeszauber statt, da man versuchte, mit Hilfe der Täfelchen Nebenbuhler zu Schaden kommen zu lassen.

7.2.4. Gebete um Gerechtigkeit

Die Gebete um Gerechtigkeit unterscheiden sich in mehreren Punkten inhaltlich von den übrigen Fluchtafeln. Dazu gehört beispielsweise, dass sich in den Gebeten um Gerechtigkeit keine Formeln des Bindens finden und auch weitere magische Formeln und Worte fehlen. Stattdessen wird lediglich eine Gottheit um Gerechtigkeit gebeten, die nicht zu den katachthonischen Unterweltgottheiten oder Dämonen gehört, sondern wie beispielsweise Minerva (in Bath mit Sulis assoziiert) zu den respektablen Gottheiten. Der Effekt, den sich Urheber von Gebeten um Gerechtigkeit durch die Täfelchen erhoffen, ist im Gegensatz zu dem der übrigen Fluchtafeln auf eine bestimmte

[1327] Kropp Nr. 5.1.4/7.
[1328] Kropp Nr. 7.1/2.
[1329] Kropp Nr. 8.4/1.
[1330] DTM Nr. 15.
[1331] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 36/37.

Angelegenheit begrenzt. Ist die erwünschte Form der Gerechtigkeit eingetroffen, ist damit auch die Wirkung des Gebets erledigt.[1332]

Gerade die Urheber der Gebete um Gerechtigkeit scheinen ein starkes Bedürfnis gehabt zu haben, Gerechtigkeit herzustellen. Tomlin gibt an, dass es sich bei dieser Art Täfelchen nicht um magische Sprüche handelt, sondern es darum geht, Gerechtigkeit für widerfahrenen Diebstahl zu erlangen. Dies zeigt sich seiner Ansicht nach unter anderem bereits darin, dass nicht irgendwelche obskuren Unterweltmächte oder Dämonen um Hilfe gebeten werden, sondern respektable Gottheiten.[1333] Die Urheber der lateinischen Gebete um Gerechtigkeit wurden in vielen Fällen auf irgendeine Weise von häufig ihnen unbekannten Dieben bestohlen oder erlitten auf andere Weise Schädigung durch andere Personen. Mit Hilfe der von ihnen hergestellten Täfelchen versuchten die Urheber nun das ihnen zugestoßene Unrecht zu rächen und Gerechtigkeit wiederherzustellen.[1334] Man geht davon aus, dass die Menschen der Antike nicht auf die staatliche Strafverfolgung vertrauten und deshalb die Wiedergutmachung selbst in die Hand nahmen, indem sie sich an Gottheiten wandten, um Gerechtigkeit zu erlangen.[1335]

Die meisten der bisher gefundenen Gebete um Gerechtigkeit stammen aus Britannien, während die Anzahl dieser Art Täfelchen in den übrigen Provinzen deutlich geringer ausfällt.[1336] Ogden und Tomlin vermuten, dass diese Zahlen dafür sprechen könnten, dass insbesondere die Briten großen Wert auf die Bewahrung privaten Eigentums legten.[1337] Die Gebete um Gerechtigkeit aus Britannien beziehen sich allesamt nicht auf schwere Verbrechen wie Mord oder Hochverrat. Scholz stellt sich dazu die Frage, ob bei diesen Verbrechen die Justiz erfolgreicher war bei der Aufklärung als bei kleineren

---

[1332] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 38/39.

[1333] Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 62.

[1334] Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 598.

[1335] Scholz, Markus: Verdammter Dieb - Kleinkriminalität im Spiegel von Fluchtafeln, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 89. Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 598.

[1336] Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 598/599.

[1337] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 38. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 60.

Diebstählen.[1338] Laut Reuter zeigt sich in den Gebeten um Gerechtigkeit die Hilflosigkeit der Menschen „gegenüber der alltäglichen Kleinkriminalität: Eine reelle Hoffnung auf Wiedererlangung der abhanden gekommenen Gegenstände hatte man jedenfalls nicht mehr.“[1339]

Motive für die Erstellung der Gebete um Gerechtigkeit sind sowohl die Rache für erlittenes Unrecht als auch die Wiederherstellung der Gerechtigkeit: Der Dieb soll bestraft werden und das gestohlene Gut soll zurückgegeben werden.[1340] Auf einem der Täfelchen aus Mainz werden beispielsweise Geld und goldene Ringe zurückverlangt, die gestohlen wurden.[1341] Auch in den Texten der Täfelchen aus Bath wird der Diebstahl unterschiedlicher Gegenstände beklagt und eine Rückgabe gewünscht. Bei diesen Gegenständen handelt es sich beispielsweise um Kleidungsstücke[1342], Schmuckstücke[1343], Haushaltsgeräte[1344] oder kleinere Geldbeträge[1345]. Nicht auf allen Täfelchen ist jedoch direkter Diebstahl angeklagt. Einige Täfelchen aus Mainz weisen aus dem Kontext heraus auch auf andere ähnliche Verbrechen hin, wie beispielsweise Unterschlagung oder Betrug. DTM 11 enthält einen Fall von Unterschlagung. DTM 3 und 6 scheinen Betrug anzuklagen. Die Urheberin von DTM 3 wurde vermutlich um ihr Erbe betrogen.[1346]

In einigen der Texte der Gebete um Gerechtigkeit aus Bath[1347] wird das gestohlene Gut im Rahmen des Fluchtextes der Gottheit übergeben. Auf diese Weise ist der Dieb nicht nur des Diebstahls an einem Mitmenschen schuldig, sondern beging mit seiner Tat zusätzlich ein Sakrileg gegen die Gottheit selbst, die ja nun bestohlen worden war.[1348] In anderen Texten wird sogar der Dieb selbst der Gottheit überantwortet[1349] oder sowohl

---

[1338] Scholz, Markus: Verdammter Dieb - Kleinkriminalität im Spiegel von Fluchtafeln, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 95.

[1339] Reuter, Marcus: Kriminalität und Kleininschriften. Ein noch unerschlossenes Forschungsfeld, in: Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015, S. 109.

[1340] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 175.

[1341] DTM Nr. 7.

[1342] Tab. Sulis Nr. 5, 6, 10, 32, 43, 61-65.

[1343] Tab. Sulis Nr. 15, 97.

[1344] Tab. Sulis Nr. 44, 60, 66, 99.

[1345] Tab. Sulis Nr. 8, 34, 54, 98.

[1346] DTM Nr. 3: Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 80/81.

[1347] Beispielsweise: Tab. Sulis Nr. 62.

[1348] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 39.

[1349] Tab Sulis Nr. 44.

das gestohlene Gut als auch der Dieb[1350] der Gottheit übergeben. Dies geschah laut Ogden ebenso wie auch sonst im rituellen Alltag, wenn Gottheiten Gaben geopfert wurden. Auf einem britischen Täfelchen[1351] wird der Gottheit beispielsweise die Hälfte des Gutes versprochen, wenn es wieder auftauchen sollte, auf einem anderen Täfelchen[1352] aus Uley wird ein Drittel des Gutes versprochen, auf noch einem weiteren[1353] ein Zehntel.[1354] Der Urheber einer anderen Tafel aus Uley fordert nicht nur die Herausgabe des Gutes an Merkur, sondern eine zusätzliche Gabe des Diebes an den Gott.[1355] Eine weitere Möglichkeit bestand darin, das Gut zwar in den Besitz der Gottheit zu geben, es aber weiterhin bei dem ursprünglichen Besitzer verbleiben zu lassen, der es für die Gottheit verwahrte. In der Regel verblieb das Gut allerdings in Bath im Tempel und ging nicht zurück an den ursprünglichen Besitzer. Daraus lässt sich mit Ogden schließen, dass die Gebete um Gerechtigkeit nicht notwendigerweise die Rückgabe des gestohlenen Gutes bezwecken sollten, da dieses sowieso nicht an den Urheber des Täfelchens zurückging, sondern aus dem Wunsch nach Rache gegen den Dieb entstanden.[1356]

Der Ton der Gebete um Gerechtigkeit ist emotional. Laut Versnel zeigt sich dieses darin, dass viele Texte Namen von Gottheiten und Worte enthalten, die mit „Gerechtigkeit und Bestrafung“ in Verbindung stehen. Außerdem seien mitunter Beschimpfungen zu finden, die den emotionalen Charakter der Texte unterstreichen.[1357] Diese sogenannten Gebete auf den Täfelchen waren laut Lambert allerdings keine Gebete im eigentlichen Sinne, sondern Anweisungen an die Gottheiten, die diese zu erfüllen hatten.[1358] Dennoch ist bei den Gebeten um Gerechtigkeit am deutlichsten zu erkennen, dass es sich bei den Texten auf den Täfelchen um solche mit religiösem Charakter im Sinne des funktionalistischen Religionsbegriffs handelt. Die Urheber standen vor einer Situation, deren Ausgang für sie

---

[1350] Tab Sulis Nr. 34.
[1351] Kropp Nr. 3.12/1..
[1352] Kropp Nr. 3.22/3.
[1353] Kropp Nr. 3.19/1.
[1354] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 40/41.
[1355] Kropp Nr. 3.22/2.
[1356] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 41.
[1357] Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin und New York 2009, S. 24.
[1358] Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 77.

ungewiss war und auf die sie nicht selbst einwirken konnten. Aus diesem Grund scheinen sie sich mit Hilfe der Täfelchen auf göttliche Hilfe berufen zu haben.

7.3. Zusammenfassung

Die Untersuchung der Fluchtafeln auf ihre Zielsetzung und Motivation hin ergab, dass es sich sowohl bei den Zielen, die die Urheber erreichen wollten, als auch bei den Gründen, aus denen die Fluchtafelrituale ausgeführt wurden, um solche mit persönlichem und privaten Charakter handelte, die in vielen Fällen in den Bereich des Religiösen eingeordnet werden können.

Zielsetzungen der Urheber von Fluchtafeln waren Restriktionen oder Wünsche nach Vernichtung oder Rache, die sich jeweils auf einzelne Opfer auswirken sollten. Bereits Plinius der Ältere berichtet davon, dass es niemanden gäbe, der sich nicht vor Verfluchungen fürchte.[1359] Rüpke geht daher davon aus, dass der antike Mensch Gefahren durch Fluchtafeln in allen Lebensbereichen fürchtete: Körperliche Schäden, wirtschaftlichen Misserfolg und Liebeszwang.[1360] Es zeigt sich auch, dass es sich um Restriktionen solcher Art handelt, die nicht von den Urhebern selbst ausgeführt werden konnten, weil sie entweder nicht fähig waren zur Herbeiführung von Restriktionen wie Blindheit oder Schlaflosigkeit oder selbst strafrechtliche Repressalien fürchten mussten, wenn sie ihren Opfer eigenmächtig Schäden wie Körperverletzung oder sogar Tötung zufügten. Sie mussten also übermenschlichen oder göttlichen Beistand heranziehen, um ihre Ziele zu erreichen.

Die Anlässe zur Erstellung der Täfelchen lassen sich, wie Gager sagt, in zwei Hauptgründe zusammenfassen. In den Texten, in denen sich Angaben zur Motivation der Urheber finden lassen, geht es um Konkurrenz um Status und Ansehen und um die Unsicherheit über den Ausgang von Situationen.[1361] Insbesondere bei Prozessflüchen, Wettkampfzaubern und Liebeszaubern steht das Motiv der Konkurrenz und des Neides im Vordergrund. Anhand von Beispielen aller drei Kategorien zeigte sich, dass Täfelchen erstellt wurden, um Rivalen loszuwerden. Dies konnte sowohl aus persönlichen als auch aus wirtschaftlichen Gründen geschehen oder ganz ohne Begründung ausgeführt

[1359] Plinius: Naturalis Historia 28.4.19.
[1360] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 167.
[1361] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 78.

werden. Graf sagt, diese Fluchtafeln wurden erstellt, um eine Krise zu bewältigen, da jede Konkurrenzsituation kritisch sei.[1362]

Auch den zweiten Grund Gagers sieht Graf in den Fluchtafeln widergespiegelt: In einer bestimmten Situation stünden sich zwei Parteien oder Gegner gegenüber, sei es in sportlichen oder geschäftlichen Angelegenheiten, in Liebesdingen oder vor Gericht. Zum Zeitpunkt der Durchführung der Verfluchung sei das Ergebnis noch unsicher und solle durch die Verfluchung beeinflusst werden. Auf diese Weise sollen kritische Situationen der Unwissenheit überwunden werden, da in einer Krise der Ausgang gewöhnlich ungewiss ist und die Akteure keine Möglichkeit und/oder Mittel haben, den Ausgang zu beeinflussen und auf diese Weise versuchen, ihre Hilflosigkeit zu überwinden.[1363]

Während die Motivation zur Erstellung von Gebeten um Gerechtigkeit sowohl in dem Wunsch nach Rache als auch in dem Wunsch nach Wiedergutmachung und Gerechtigkeit gesehen werden kann, wird in vielen dieser Gebete auch die Schädigung der teilweise unbekannten Diebe gefordert. Diese Schädigung konnte sowohl auf körperlicher und psychischer Ebene gewünscht werden als auch auf das gesellschaftliche Leben und die wirtschaftliche Situation des Fluchopfers abzielen. In den Gebeten um Gerechtigkeit lässt sich hauptsächlich der zweite von Gager präsentierte Grund als Motivation wiederfinden. Man versuchte, mit Hilfe der Fluchtafeln einen unsicheren Ausgang zu beeinflussen und auf diese Weise Gerechtigkeit zu erlangen, die man vom weltlichen Rechtssystem nicht erwartete. In den Gebeten um Gerechtigkeit ist zudem der religiöse Charakter der Täfelchen im Sinne des funktionalistischen Religionsbegriffs am deutlichsten zu erkennen: Da die Urheber sich einem Ereignis gegenüber sahen, auf das sie nicht selbst einwirken konnten, scheinen sie sich mit Hilfe der Täfelchen auf göttlichen Beistand berufen zu haben. Es kann also an dieser Stelle der Ansicht von Sánchez Natalías gefolgt werden, dass die Motivation für die Erstellung von Fluchtafeln auf die Natur des Menschen selbst zurückzuführen sei, in widrigen Situationen göttliche Gerechtigkeit zu suchen.[1364]

[1362] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 142.

[1363] Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S. 139 und 142/143.

[1364] Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 133.

8. Fazit

Zu Anfang der vorliegenden Untersuchung wurde festgestellt, dass die historische Forschung Fluchtafeln überwiegend als magisches Phänomen betrachtet und in den Bereich des Schadenzaubers einordnet[1365], obwohl inzwischen auch mitunter darauf hingewiesen wird, dass die Fluchtafeln einen religiösen Charakter innegehabt haben könnten[1366]. Eine konkrete Zuordnung der Fluchtafeln in den Bereich der privaten Religiosität erfolgte bisher nicht, was nicht zuletzt darauf zurückgeführt werden kann, dass die Antike auf begrifflicher Ebene keine private Religiosität kannte. Legt man allerdings das Konzept der privaten Religiosität im modernen Sinne zugrunde, nämlich als subjektive Form der Religionsausübung, wird durch die intensive Untersuchung der Texte auf den Fluchtafeln anhand der im vorliegenden Kontext verwendeten Gesichtspunkte deutlich, dass Fluchtafeln durchaus unter dieses moderne Konzept der privaten Religiosität subsumiert werden können. Trotz des Fehlens der Begrifflichkeiten in der Antike scheint es dennoch ein Gefühl für subjektive Religion im Menschen der römischen Antike gegeben zu haben, das sich im Herstellen von Fluchtafeln zeigte.

Im ersten Hauptkapitel ging es zunächst um die Akteure der Fluchtafeln. Die Frage danach, wer in der römischen Antike Urheber und Opfer von Fluchtafeln werden konnte, könnte kurzum damit beantwortet werden, dass es sich um alle handelte. Diese Antwort deckt sich mit der zeitgenössischen Aussage des Plinius, dass es niemanden gäbe, der sich nicht davor fürchtete, Opfer eines Fluches zu werden.[1367] Tatsächlich lassen sich keine sozialen Gruppierungen, Altersgruppen oder eines der Geschlechter von der Urheberschaft der Fluchtafeln abgrenzen. Abgesehen von den Wagenlenkern im Bereich der Wettkampfzauber kann auch bei den Opfern keine bestimmte Bevölkerungsgruppe als bevorzugte Kategorie ausgemacht werden, die sich regelmäßig als Fluchopfer wiederfand. Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass die mangelnden Möglichkeiten der Zuordnung der Akteure in bestimmte soziale Gruppen und Gefüge nicht bedeuten müssen, dass tatsächlich jeder Mensch der römischen Kaiserzeit die Herstellung von Fluchtafeln praktizierte. Stattdessen zeigt dies lediglich, dass keine Bevölkerungsgruppen als Urheber oder Opfer ausgeschlossen werden können.

[1365] Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004, S. 12. Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009, S. 4. Versnel, Hendrik S.: Two types of Roman Devotio, in: Mnemosyne 29, 1976, S. 370.

[1366] Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012, S. 19 und 22/23.

[1367] Plinius: Naturalis Historia 28.4.19.

Das Fehlen von detaillierten Hinweisen auf bestimmte soziale Ränge oder Funktionen der Urheber und Opfer im Rahmen der meisten Fluchtexte zeigt zudem, dass die Menschen hier als private Personen verflucht wurden. Ihr Status als öffentliche Person im antiken Wortsinne scheint hier nicht von Bedeutung gewesen zu sein. Auf personeller Ebene handelte es sich bei dieser Ritualform also um einen Ausdruck privater Religionsausübung, da sowohl Opfer als auch Urheber ungeachtet ihrer sozialen Situation Akteure werden konnten. Diese Vermutung wird dadurch unterstützt, dass die Urheber der Täfelchen als individuell handelnde Personen identifiziert werden können. Während im Rahmen eines Fluchtäfelchens mehrere Opfernamen gleichzeitig auftauchen konnten, sprachen die Urheber von sich in der ersten oder dritten Person Singular und bezeichneten sich zusätzlich in einigen Fällen mit eigenem Namen. Man kann also davon ausgehen, dass die Urheber jeweils einzelne Personen waren, die nach eigenem Ermessen und aus persönlichen Gründen handelten, wenn sie die Fluchtafeln erstellten.

In diesem Zusammenhang wird außerdem deutlich, dass es jedem antiken Menschen möglich war, jeden seiner Mitmenschen auch schichtenübergreifend mit Hilfe von Fluchtafeln zu verwünschen. Dies bedeutet, dass auch Menschen niedriger sozialer Herkunft mit den Täfelchen zumindest auf magisch-religiöser Ebene ein Instrument zur Schädigung höhergestellter Menschen in der Hand hatten. Ogden stellte die Frage, warum ein solches Instrument, das auf diese Weise die gesellschaftliche Ordnung durcheinanderbrachte, nicht zu größeren Veränderungen innerhalb der bestehenden sozialen Strukturen führte. Er selbst beantwortet diese Frage mit der Vermutung, dass man den Täfelchen trotz des allgemeinen Glaubens an ihre Wirksamkeit doch keine so große Macht zuschrieb, das Machtgefüge verändern zu können.[1368] Man könnte aus diesem Umstand allerdings auch schließen, dass die Fluchtafeln gerade zur Stabilisierung der Gesellschaftsordnung beitrugen, indem sie den Menschen als Ventil dienten, sich auf magisch-religiöse Weise hierarchisch höher gestellten Menschen entgegenzusetzen. Möglicherweise verloren die Urheber so das Bedürfnis sich auch auf weltlicher Ebene gegen die Fluchopfer zur Wehr zu setzen. Auf diese Weise könnten die Fluchtafeln ähnlich wie die Saturnalien dazu beigetragen haben, dass kein sozialpolitisches Aufbegehren stattfand. Zwischenmenschliche Konflikte wurden auf diese Weise vom Alltag losgelöst und in den religiösen Bereich verschoben, von wo aus sie auf

[1368] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 70.

sozialpolitischer Ebene keinen größeren Schaden anrichten und die Gesellschaftsprdnung gefährden konnten.

Bei der Untersuchung der Motivation der Urheber zeigte sich ebenfalls der persönliche und individuelle Charakter der Fluchtafeln. Im Inhalt der Fluchtexte wird dies deutlich, da die Urheber hier in vielen Fällen mit eigenen Worten darstellen, aus welchem Grund sie die Täfelchen verfassten und welche Ziele sie damit erreichen wollten. Hiermit drückten sie einerseits die Hoffnung aus, die sie in die Bereitschaft der Götter setzten, sich ihrer selbst und ihrer Probleme anzunehmen und diese zu lösen. Andererseits wird hier aber auch indirekt deutlich, wie Rüpke feststellt, dass die Menschen der Antike Repressalien durch Fluchtafeln in nahezu allen Lebensbereichen fürchteten.[1369] Auch dies wird wieder durch die Aussage des Plinius unterstützt, es gäbe keinen Menschen, der sich nicht vor der Wirkung der Täfelchen fürchtete.[1370]

Die Zielsetzungen der Urheber beim Erstellen von Fluchtafeln reichten von körperlicher und seelischer Schädigung bis hin zu Liebeszwang und Tod. Neben dem persönlichen Aspekt, der sich in den Gründen für das Verwenden von Fluchtafeln zeigte, wird hier deutlich, dass den Fluchtafeln auch eine Form der Religiosität zugrunde lag. Die Urheber wandten sich in den Fluchtexten an übermenschliche Mächte, um auf diese Weise gemäß des funktionalistischen Religionsbegriffes Probleme anzugehen, die ihnen aus ihrer eigenen Perspektive heraus unlösbar erschienen, da sie entweder nicht dazu in der Lage waren, bestimmte Restriktionen selbst herbeizuführen oder aber durch eigenes Eingreifen strafrechtliche Verfolgung riskierten.

Laut Kropp liegt den Fluchtafeln „das Bedürfnis des Einzelnen zugrunde, die praktischen Probleme des täglichen Lebens zu meistern".[1371] Auch Gager ist der Meinung, dass im Grunde jede Fluchtafel einen persönlichen und individuellen Charakter aufweist, auch wenn sie jeweils bestimmten inhaltlichen Kategorien zugeordnet werden kann, da sie von einer individuellen Person in einer persönlichen Lebenssituation hergestellt wurde.[1372] Trotz der Individualität der einzelnen Fälle sind aber dennoch Gemeinsamkeiten zu erkennen. Gager stellte zwei Hauptmotive für die Erstellung von

---

[1369] Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 167.

[1370] Plinius: Naturalis Historia 28.4.19.

[1371] Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*": Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber, Frankfurt am Main 2004, S. 84.

[1372] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992. S. 200.

Fluchtafeln fest: die Konkurrenz um Status und Ansehen und die Unsicherheit über den Ausgang von Situationen.[1373]

Bei Prozessflüchen, Wettkampfzaubern und Liebeszaubern können beide dieser Begründungen herangezogen werden, um die Motivation der Urheber zu erklären. Oft ging es ihnen bei der Erstellung der Täfelchen darum, Konkurrenz auszuschalten. Dies konnte sowohl aus persönlichen als auch aus wirtschaftlichen Gründen geschehen. In vielen Fällen wurden aber auch gar keine weiteren Informationen geliefert, um den Wunsch nach Ausschaltung des Rivalen zu begründen. Aber auch die Unsicherheit des Ausgangs einer solchen Konkurrenzsituation spielte bei der Motivation zur Erstellung der Täfelchen dieser Kategorien eine Rolle. Da der Urheber nicht wusste, wie die Situation, die er mit dem Täfelchen zu beeinflussen versuchte, ausgehen würde, versuchte er, sich mit Hilfe übermenschlicher Mächte eine gewisse Sicherheit zu seinen Gunsten zu beschaffen, die er nicht eigenmächtig herstellen konnte. In den Gebeten um Gerechtigkeit zeigt sich insbesondere der zweite Grund, der den ungewissen Ausgang einer Situation betrifft. Die Menschen, die die Gebete um Gerechtigkeit erstellten, scheinen sich nicht auf das weltliche Rechtssystem (alleine) verlassen zu haben und sich daher zusätzlich übermenschlicher Hilfe bedient zu haben, um die von ihnen erwünschte Gerechtigkeit zu erlangen. In dieser inhaltlichen Kategorie der Täfelchen zeigt sich auch am stärksten der religiöse Charakter dieser Ritualform im Sinne des funktionalistischen Religionsbegriffs, da man an dieser Stelle göttlichen Beistand anrief, um Verbrechen zu bestrafen, gegen die man nicht anders vorgehen zu können glaubte. Auch bei der Motivation der Urheber zum Erstellen der Fluchtafeln ist also eine Verlagerung von alltäglichen und zwischenmenschlichen Problemen aus dem sozialen hinein in den religiös-magischen Bereich zu erkennen.

Bei der Betrachtung der Täfelchen unter den Gesichtspunkten der Adressaten der Fluchtexte und dem rituellen Hintergrund der Erstellung wird insbesondere der religiöse Aspekt dieser Quelle deutlich. Die Untersuchung zur Frage danach, an welche Adressaten sich die Fluchtexte auf den Täfelchen richteten, ergab, dass es sich bei allen namentlich angerufenen Mächten um übermenschliche Wesen handelte, die sich außerhalb des realen menschlichen Lebens befanden und in den religiös-magischen Bereich eingeordnet werden können. Religiöse Handlungen basierten in der Antike auf der Existenz von Gottheiten und Rituale dienten als Ehrbezeugungen für die Gottheiten und als Anfragen für Hilfe aus Situationen, in denen sich die Menschen nicht selbst zu

[1373] Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992, S. 78.

helfen wussten. Die Anrufungen in den Texten der Fluchtafeln können also im substanzialistischen Sinne unter dem Religionsbegriff subsumiert werden, da sie die Existenz übernatürlicher Mächte voraussetzen. In der Antike wurde allerdings keine scharfe Trennlinie zwischen dem Wesen der Götter und dem anderer übernatürlicher Mächte gezogen, so dass es sich bei diesen Adressaten nicht notwendigerweise um Götter handeln musste, sondern auch Dämonen, Geister von Toten oder anderen Wesenheiten wie Nymphen angerufen werden konnten.

Wird die Motivation zur Anrufung der Gottheiten hinzugezogen, kann auch an dieser Stelle eine Einordnung der Täfelchen in den Bereich der Religion im funktionalistischen Sinne erfolgen. Insbesondere die Nennung respektabler Gottheiten ging in vielen Fällen mit einer Schilderung der Entstehungsumstände einher, aus der entnommen werden kann, dass die Mächte in für die Urheber unlösbar erscheinenden Angelegenheiten um Hilfe gebeten wurden. Aber auch die Unterweltsmächte wurden, wenn auch seltener Details zu den Hintergründen erläutert werden, um Hilfe ersucht. In diesen Täfelchen erfolgte allerdings größtenteils die Bitte um Schädigung der Fluchopfer, die die Urheber nicht selbst ausführen konnten oder riskieren wollten.

Das dritte Hauptkapitel widmete sich der Frage danach, ob es sich bei dem Ritual, in dessen Rahmen die Fluchtafeln entstanden und dessen Produkt die Täfelchen sind, die uns bis heute erhalten geblieben sind und als Quellen vorliegen, um ein solches handelt, das in den Bereich der privaten Religiosität eingeordnet werden kann. Auch diese Fragestellung kann damit beantwortet werden, dass das Fluchtafelritual als Ausdruck privater Religiosität identifiziert werden kann. Alle Schritte der Durchführung des Rituals erfolgten vermutlich aufgrund magischer oder religiöser Motive und können mit religiösen Absichten erklärt werden.

Sowohl das Beschriften und Gestalten als auch die Manipulation und Deponierung der Täfelchen weisen Elemente auf, die in den Bereich der Religion und Magie eingeordnet werden können. Die Verwendung von Namen und einiger der Formeln im Rahmen der Fluchtexte, die Anbringung von Symbolen und Zeichnungen und die Durchbohrung und anderweitige Manipulation der Fluchtafeln sollte in vielen Fällen die Gleichsetzung der Opfer mit den Täfelchen im Sinne des *pars pro toto*-Prinzips darstellen und somit einen direkten Effekt auf das Opfer haben. Auch bei den Ablageorten der Täfelchen zeigt sich der religiöse Charakter des Rituals. Bei diesen Orten handelte es sich nämlich um solche, denen entweder wie bei Grabstätten die Nähe zur Unterwelt nachgesagt wurde oder die in direkter Nähe zu göttlichen Mächten zu stehen schienen wie Heiligtümer und Gewässer. Die persönliche Verbindung des Ortes mit dem Fluchopfer konnte hier

ebenfalls eine Rolle spielen, so dass an dieser Stelle auch ein privater Aspekt des Rituals erkennbar ist. Bei der Betrachtung der Durchführung des Rituals zeigte sich zudem ein weiterer interessanter Vorgang: Viele der Elemente des Rituals lassen eine Umkehrung von allgemeinen Konventionen und öffentlichen Ritualen erkennen. Die Handlungen fanden beispielsweise im Verborgenen statt und nicht im Rahmen öffentlicher Feste, richteten sich in vielen Fällen an Gottheiten der Unterwelt anstatt an respektable Götter und wurden an Orten deponiert, die Nähe zur Unterwelt herstellten. Vermutlich wurde diesen Umkehrungen normaler Lebensumstände bewusst angewandt und erfolgten ebenfalls aus religiös-magischen Gründen.

Die Ausführung des Rituals lässt außerdem einen privaten Aspekt erkennen. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurden nicht in jedem Fall alle Schritte im Ritual des Beschriftens, Manipulierens und Deponierens vom Urheber des jeweiligen Täfelchens alleine und selbstständig durchgeführt. Dennoch wurde deutlich, dass es eine religiöse Handlung war, die durchaus von einem einzelnen Menschen im privaten Rahmen und mit persönlichem Willen in Auftrag gegeben oder durchgeführt worden sein könnte.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass mit den Fluchtafeln eine Quelle vorliegt, die aufzeigt, dass in der römischen Antike durchaus eine Form privater Religiosität vorhanden war, auch wenn keine antiken Begrifflichkeiten für dieses Konzept bestanden und diese Form der Religionsausübung in anderen Quellen kaum eine Rolle spielte. Die Menschen der römischen Antike verwendeten Fluchtafeln, um sich übermenschlicher Hilfe in solchen Angelegenheiten zu bedienen, von denen sie nicht glaubten, sie selbst in ausreichendem Maße beeinflussen zu können. Dabei zogen sie rituelle Handlungen und Symbole hinzu, die aus ihrer Sicht jeweils religiöse oder magische Bedeutung besaßen. Auf diese Weise lassen sich die Fluchtafeln im Sinne der zu Anfang der Untersuchung aufgestellten Definition als Ausdruck von Religion bezeichnen, da sie sich an göttliche Wesen richten und ohne diese nicht denkbar wären, und zudem zum Zweck der Unterstützung der Urheber in ihnen anderweitig ausweglos erscheinenden Situationen angefertigt wurden. Somit sind Fluchtafeln sowohl aus substanzialistischer als auch aus funktionalistischer Sicht als religiöse Elemente einzustufen und das Ritual ihrer Erstellung als Form von Religiosität zu bezeichnen. Da dieses Ritual zudem von einzelnen Personen, losgelöst von ihrer sozialen Herkunft und Verpflichtung, und mit persönlicher Motivation ausgeführt wurde, ist außerdem ein subjektiver bzw. privater Charakter zu erkennen.

Auch wenn die Untersuchung der Fluchtafeln zu dem Ergebnis führte, dass es sich bei diesen Quellen durchaus um einen Ausdruck privater Religiosität der Menschen der

römischen Kaiserzeit handelt, muss dennoch an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden, dass sich dieses Fazit lediglich auf die wenigen derzeit vorhandenen lateinischen Fluchtexte beziehen kann und damit nicht repräsentativ für alle Menschen der römischen Antike und ihre religiösen Vorstellungen gelten kann. Curbera stellte bereits für die attischen Fluchtafeln von Wünsch fest, dass es sich um Täfelchen mit großer Diversität handelt. Dies sei nicht nur auf das große Fundgebiet und den fast tausendjährigen Zeitraum zurückzuführen, sondern auch darauf, dass es sich um individuelle Urheber, Hersteller und Produkte handelte, deren Herstellungsweise ein Prozess im Wandel war.[1374] Dennoch ist es erstaunlich, dass die Fluchtäfelchen trotz ihrer weiten Verbreitung auf dem gesamten Gebiet der griechisch-römischen Antike alle ähnliche äußerliche und inhaltliche Eigenschaften aufweisen.[1375] Beide dieser Aussagen treffen auch auf die lateinischen Fluchtafeln zu, die sowohl untereinander große Gemeinsamkeiten aufweisen als auch jeweils individuelle Züge tragen. Möglicherweise muss das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung daher mit dem Auffinden weiterer Täfelchen an anderen Deponierungsorten mit unterschiedlichem Inhalt und anderen Adressaten ergänzt oder aktualisiert werden.

[1374] Curbera, Jaime B.: From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 116.

[1375] Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 4. Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 62.

Abkürzungsverzeichnis

DTM:	Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012.
Kropp:	Kropp, Amina: *defixiones*. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln, Speyer 2008.
PGM:	Betz, Hans Dieter (Hrsg.): The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells, 2. Auflage, Chicago/London 1992.
Tab. Sulis:	Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 59-277.

Bibliographie

- Abt, A.: Bleitafeln aus Münchner Sammlungen, in: Archiv für Religionswissenschaft 14, 1911, S. 143-158.
- Ackerman, Robert: J. G. Frazer. His Life and Work, Cambridge u.a. 1987.
- Adami, F.: Wormser Verfluchungstafeln, in: Rheinisches Museum für Philologie 58, 1903, S. 157-159.
- Adams, James N.: Bilingualism and the Latin Language, Cambridge u.a. 2008.
- Adams, James N.: British Latin: The Text, Interpretation and Language of the Bath Curse Tablets, in: Britannia 23, 1992, S. 1-26.
- Adams, James N.: The New Vindolanda Writing-Tablets, in: The Classical Quarterly 53(2), 2003, S. 530-575.
- Adams, James N.: The regional diversification of Latin. 200 BC-AD 600, Cambridge u.a. 2007.
- Adams, James N.: Two Notes on RIB, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 123, 1998, S. 235-236.
- Åkerblad, Johan David: Iscrizione Greca sopra una lamina di piombo trovato in un sepolcro nelle vicinanze d'Atene, Rom 1813.
- Aldhouse-Green, Miranda: Gallo-British Deities and their Shrines, in: Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004, S.193-119.
- Alcock, Joan P.: Daily Life of the Pagan Celts, Oxford 2009.

- Alcock, Joan P: The Concept of Genius in Roman Britain, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 113-133.
- Alföldy, Géza: Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian, Wiesbaden 1969.
- Allason-Jones, Lindsay/Baatz, Dietwulf/Brown, David/Henig, Martin/Sunter, Nigel: The small objects, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 5-53.
- Allason-Jones, Lindsay: Daily Life in Roman Britain, Oxford 2008.
- Allason-Jones, Lindsey: The Family in Roman Britain, in: Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004, S. 273-287.
- Aly, Wolf: Defixion, in: Handbuch der Altertumswissenschaft 2, 1929/1930, S. 184-185.
- Ambos, Claus/Langer, Robert/Martzolff, Laetitia/Pries, Andreas H. (Hrsg.): Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt. "Synkretismus" zwischen Negation und Neudefinition, Wiesbaden 2013.
- Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999.
- Appel, Wlodzimierz: Ein Beispiel für die Verbindung von Magie und Agonistik, in: Nikephoros 6, 1993, S. 177-180.
- Arbabzadah, Moreed: A note on the Bilingual Curse Tablet from Barchín del Hoyo (Spain), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 169, 2009, S. 193-195.
- Attrigde, Harold W./Collins, John J./Tobin, Thomas H.(Hrsg.): Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins, New York/London 1990.
- Audollent, Auguste: A propos de la langue des ‘Tabellae defixionum’, in: Revue des Études Anciennes 11, 1909, S. 366-368.
- Audollent, Auguste: Bandeau de Plomb avec Inscription. Trouvé a Haidra (Tunisie), in: Chatelain, E. (Hrsg.): Mélanges offerts à M. Émile Chatelain. Membre de l'Institut, directeur-adjoint a l'École pratique des hautes études, conservateur de la Bibliothèque de l'Université de Paris, par ses élèves et ses amis, Paris 1910, S. 545-556.

- Audollent, Auguste: Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas, Paris 1904.
- Audollent, Auguste: Devotio ou Defixio?, in: Boissier, Gaston (Hrsg.): Mélanges Boissier. Recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités domaines dédié a Gaston Boissier à l'occasion de son 80e anniversaire, Paris 1903, S. 37-43.
- Auffarth, Christoph: Feste als Medium antiker Religionen. Methodische Konzeptionen zur Erforschung komplexer Rituale, in: Batsch, Christophe/Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/Stepper, Ruth (Hrsg.): Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, Stuttgart 1999, S. 31-42.
- Auffarth, Christoph (Hrsg.): Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft, Stuttgart 2009.
- Aune, David E.: Magic in Early Christianity, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 23.2, 1980, S. 1507-1557.
- Babbi, Andrea/Peltz, Uwe (Hrsg.): La Tomba del Guerriero di Tarquinia / Das Kriegergrab von Tarquinia, Darmstadt 2013.
- Bäumer, Änne: Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis Historia 28, 4-29), in: Hermes 112, 1984, S 84-99.
- Bagnall Smith, Jean: Votive Objects and Objects of Votive Significance from Great Walsingham, in: Britannia 30, 1999, S. 21-56.
- Bailey, Michael David: Historical Dictionary of Witchcraft, Lanham, MD 2003.
- Bakker, Jan Theo: Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for private Religion and its material Environment in the City of Ostia (100-500 AD), Amsterdam 1994.
- Barceló, Pedro (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 2010.
- Barker, Philip: Excavations on the Site of the Baths Basilica at Wroxeter 1966-1974. An Interim Report, in: Britannia 6, 1975, S. 106-117.
- Barta, Andrea: Milites magistratusque. A new Curse Tablet from Savaria, in: Acta Classica 48, 2012, S. 167-173.
- Bathurst, William Hiley: Roman Antiquities at Lydney Park, Gloucestershire. Being a Posthumous Work of the Rev. William Hiley Bathurst, London 1879.

- Batsch, Christophe/Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/Stepper, Ruth (Hrsg.): Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, Stuttgart 1999.
- Bayliss, Andrew J.: Curse-Tablets as Evidence: Identifying the Elusive “Peiraikoi Soldiers”, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 144, 2003, S. 125-140.
- Beard, Mary/Bowman, Alan K./Corbier, Mireille u.a. (Hrsg.): Literacy in the Roman World, Ann Arbor 1991.
- Beard, Mary/North, John (Hrsg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London 1990.
- Beard, Mary/North, John/Price, Simon: Religions of Rome, Volume 1: A History, Cambridge 1998.
- Beard, Mary: Writing and religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion, in: Beard, Mary/Bowman, Alan K./Corbier, Mireille u.a. (Hrsg.): Literacy in the Roman World, Ann Arbor 1991, S. 35-58.
- Bell, Catherine: Ritual. Perspectives and Dimensions, New York/Oxford u.a. 1997.
- Bell, Catherine: Ritual Theory, Ritual Practice, New York/Oxford u.a. 1992.
- Bellen, Heinz: Grundzüge der Römischen Geschichte, 3 Bände, Darmstadt 1994-2003.
- Belousov, Alexey/Fedoseev, Nikolay: A New Magical Inscription from Panticapaeum's Necropolis, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 190, 2014, S. 145-148.
- Bendlin, Andreas: Ritual I: Begriff, in: Der Neue Pauly 10, 2001, S. 1024.
- Bendlin, Andreas: Ritual VII: Klassische Antike, in: Der Neue Pauly 10, 2001, S. 1039-1041.
- Bendlin, Andreas/Rüpke, Jörg (Hrsg.): Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid, Stuttgart 2009.
- Bergmann, J.: Die Rachegebete von Rhenaia, in: Philologus 70, 1911, S. 503-510.
- Besnier, Maurice: Récents Travaux sur les Defixionum Tabellae Latines 1904-1914, in: Revue de Philologie 44, 1920, S. 5-30.
- Beth, Karl: Das Verhältnis von Religion und Magie, in: Petzoldt, Leander (Hrsg.): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978, S. 27-46.
- Betz, Hans Dieter (Hrsg.): The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells, 2. Auflage, Chicago/London 1992.

- Binder, Gerhard/Ehlich, Konrad (Hrsg.): Religiöse Kommunikation- Formen und Praxis vor der Neuzeit, Trier 1997.
- Birley, Robin/Birley, Anthony: Four new Writing-Tablets from Vindolanda, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 100, 1994, S.431-446.
- Björck, Gudmund: Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis 8, Uppsala 1938.
- Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008, S. 47-70.
- Blänsdorf, Jürgen: Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums, Mainz 2012.
- Blänsdorf, Jürgen: Die Kunst des Schreibens und die Entwicklung der Schriftformen am Beispiel der *defixionum tabulae* von Mainz und der lateinischen Papyrustexte des 1./2. Jahrhunderts, in: Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015, S. 27-42.
- Blänsdorf, Jürgen: „Guter, heiliger Atthis“. Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum (Inv.-Nr. 201 B 36), in: : Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 51-58.
- Blänsdorf, Jürgen/Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Perverse agas, comodo hoc perverse scriptu(m) est" - ein Fluchtäfelchen aus Köln, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 174, 2010, S. 272-276.
- Blänsdorf, Jürgen: The Curse Inscriptions and the *Materia Magica* of the Anna-Perenna-Nymphaeum at Rome, in: Boschung, Dietrich/Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 293-308.
- Blänsdorf, Jürgen: The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: MHNH 5, 2005, S. 11-26.
- Blänsdorf, Jürgen: The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 141-189.

- Blänsdorf, Jürgen: The Social Background of the Defixion Texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 147-160.
- Blänsdorf, Jürgen: The Texts from the *Fons Annae Perennae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 215–244.
- Blänsdorf, Jürgen: "Würmer und Krebs sollen ihn befallen": Eine neue Fluchtafel aus Groß-Gerau, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 161, 2007, S. 61-65.
- Blänsdorf, Jürgen: Zwischenmenschliche Dramen, 2 Fluchtäfelchen aus Mainz, in: Reuter, Marcus/Scholz, Markus (Hrsg.): Geritzt und entziffert. Schriftzeugnisse der römischen Informationsgesellschaft, Stuttgart 2004, S. 72-74.
- Blagg, T.F.C.: The Date of the Temple at Bath, in: Britannia 10, 1979, S. 101-107.
- Blümner, Hugo: Über griechische und römische Verfluchungstafeln, in: Die Grenzboten 58, 1899, S. 479-487 und 532-539.
- Bonner, Campbell/Youtie, H.C.: Two Curse Tablets from Beisan, in: Transactions of the American Philological Association 68, 1937, S. 43-77 und 128.
- Boschung, Dietrich/Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015.
- Boulakia, Jean David C.: Lead in the Roman World, in: American Journal of Archaeology 76, 1972, S. 139-144.
- Bowman, Alan K./Brady, Michael (Hrsg.): Images and Artefacts of the Ancient World, Oxford 2005.
- Bowman, Alan K.: The Roman Writing Tablets from Vindolanda, London 1983.
- Bowman, Alan K./Thomas, J. David: Vindolanda. The Latin writing-tablets, London 1994.
- Bowman, Alan K./Thomas, J. David: New Writing Tablets from Vindolanda, in: Britannia 27, 1996, S. 299-328.
- Bowman, Alan K./Tomlin, Roger S.O.: Wooden Stilus Tablets from Roman Britain, in: Bowman, Alan K./Brady, Michael (Hrsg.): Images and Artefacts of the Ancient World, Oxford 2005, S. 7-14.
- Bradley, Colleen M.: Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain, North Charleston 2011.

- Brailsford, J.W.: Roman Writing-Tablets from London, in: The British Museum Quarterly 12, 1954, S. 39-40.
- Brashear, William M./Kotansky, Roy: A New Magical Formulary, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 3-24.
- Brashear, William M.: New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 209-242.
- Bremmer, Jan N.: The Birth of the Term 'Magic', in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 126, 1999, S. 1-12.
- Brichto, Herbert Chanan: The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible, Philadelphia 1963.
- Brodersen, Kai: Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai (Hrsg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster 2001, S. 57-68.
- Brodersen, Kai: Frauen und Männer auf griechischen Fluchtafeln, in: Rollinger, Robert/Ulf, Christoph (Hrsg.): Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck 2002, S. 485-494.
- Brodersen, Kai (Hrsg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster 2001.
- Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004.
- Brown, David: A Roman Pewter Hoard from Appleford, Berks, in: Oxoniensia 38, 1973, S. 184-206.
- Brunaux, Jean Louis: The Celtic Gauls. Gods Rites and Sanctuaries, übersetzt von Daphne Nash, London 1988.
- Bücheler, Franz/Weege, Fritz: Neue italische Dialektinschriften, in: Rheinisches Museum für Philologie 62, 1907, S. 550-558.
- Burford, A.: Craftsmen in Greek and Roman Society, London 1972.
- Burriss, Eli Edward: Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion, New York 1931.
- Burkert, Walter: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, 4. Auflage, München 2003.

- Burkert, Walter: Der geheime Reiz des Verborgenen. Antike Mysterienkulte, in: Kippenberg, Hans G./Stroumsa, Guy G. (Hrsg.): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden 1995, S. 79-100.
- Burkert, Walter: Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998.
- Burkert, Walter: „Mein Gott?“ Persönliche Frömmigkeit und unverfügbare Götter, in: Cancik, Hubert (Hrsg.): Griechische und Römische Religion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Tübingen 1996, S. 3-14.
- Burrell, Barbara: “Curse Tablets” from Caesarea, in: Near Eastern Archaeology Vol. 61.2, 1998, S. 128.
- Calder, William M.: The Great Defixio from Selinus, in: Philologus 107, 1963, S. 163-172.
- Cameron, Alan: Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford 1976.
- Cancik, Hubert: ‘Götter einführen’: Ein myth-historisches Modell für die Diffusion von Religion in Vergils Aeneis, in: Elm von der Osten, Dorothee/Rüpke, Jörg/Waldner, Katharina (Hrsg.): Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich, Stuttgart 2006, S. 31-40.
- Cancik, Hubert (Hrsg.): Griechische und Römische Religion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Tübingen 1996.
- Cancik, Hubert/Rüpke, Jörg (Hrsg.): Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997.
- Castritius, Helmut: Das römische Namensystem. Von der Dreinamigkeit zur Einnamigkeit?, in: Geuenich, Dieter/Haubrichs, Wolfgang/Jarnut, Jörg (Hrsg.): Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen, Berlin/New York 1997, S. 30-40.
- Chaniotis, Angelos (Hrsg.): Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World, Stuttgart 2012.
- Chaniotis, Angelos: Watching a Lawsuit: A New Curse Tablet from Southern Russia, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 33.1, 1992, S. 69-73.
- Christ, Karl: Die römische Kaiserzeit: Von Augustus bis Diokletian, München 2001.

- Ciraolo, Leda Jean: Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 279-295.
- Clauss, Manfred: Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich, Stuttgart 1999.
- Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterium, Darmstadt 2012.
- Cohen, David/Müller-Luckner, Elisabeth (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, München 2002.
- Collingwood, R. G.: Inscriptions on Stone and Lead, in: Archaeologia 78, 1928, S. 157-158.
- Collins, Derek: Magic in the Ancient Greek World, Oxford 2008.
- Collins, Derek: Nature, Cause, and Agency in Greek Magic, in: Transactions of the American Philological Association 133, 2003, S. 17-49.
- Corell, Josep: Defixionis Tabella aus Carmona (Sevilla), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 95, 1993, S. 261-268.
- Corell, Josep: Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 101, 1994, S. 280-286.
- Cormack, J. M. R.: A Tabella Defixionis in the Museum of the University of Reading, England, in: Harvard Theological Review 44, 1951, S. 25-34.
- Crawley, Alfred Ernest: Cursing and Blessing, in: Hastings‘ Encyclopaedia of Religion and Ethics 4, 1910, 367-374.
- Croon, J.H.: Hot Springs and Healing Gods, in: Mnemosyne 20, 1967, S. 225-246.
- Croxford, Ben/Eckardt, Hella/Meade, Judy/Weekes, Jade (Hrsg.): Proceedings of the Thirteenth Annual Theoretical Roman Archeology Conference, Oxford 2004.
- Cunliffe, Barry W./Davenport, P.: The Temple of Sulis Minerva at Bath, Vol. 1: The Site, Oxford 1985.
- Cunliffe, Barry W. (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, Vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988.
- Cunliffe, Barry: Roman Bath Discovered, London 1984.
- Cunliffe, Barry: The City of Bath, Gloucester 1986.
- Cunliffe, Barry: The Sanctuary of Sulis Minerva at Bath. A Brief Review, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 1-14.

- Curbera, Jaime B.: A Curse Tablet from Emporiae (IRC III 175), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 110, 1996, S. 292-294.
- Curbera, Jaime B.: Chthonians in Sicily, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 38.4, 1997, S. 397-408.
- Curbera, Jaime B.: From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 97-122.
- Curbera, Jaime B./Giannobile, Sergio: A 'Voodoo Doll' from Keos in Berlin's Antikensammlung, with Appendix by Jochen Vogl and Martin Rosner: Lead Isotope Analysis of an Ancient Voodoo Doll, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S.123-132.
- Curbera, Jaime B./Giannobile, Sergio: Eine römische ‚Tabella Defixionis'. Verfluchung eines Wagenlenkers, in: Babbi, Andrea/Peltz, Uwe (Hrsg.): La Tomba del Guerriero di Tarquinia / Das Kriegergrab von Tarquinia, Darmstadt 2013, S. 87-92.
- Curbera, Jamie B./Jordan, David R.: A Curse Tablet from the "Industrial District" Near the Athenian Agora, in: Hesperia 67.2, 1998, S. 215-218.
- Curbera, Jaime B./Jordan, David R.: A Lead Curse Tablet in the National Archaeological Museum, Athens, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 166, 2008, S. 135-150.
- Curbera, Jaime B./Jordan, David R.: Curse Tablets from Mytilene, in: Phoenix 52.1/2, 1998, S. 31-41.
- Curbera, Jaime B./Jordan, David R.: Curse Tablets from Pydna, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 43.2, 2003, S. 109-127.
- Curbera, Jaime B./Kotansky, Roy: Unpublished Lead Tablets in the Getty Museum, in: Mediterraneo Antico 7.2, 2004, S. 681-691.
- Curbera, Jamie B.: Maternal lineage in Greek magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 195-204.
- Curbera, Jaime B.: Seven Curse Tablets from the Collection of Richard Wünsch, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 195, 2015, S. 143-156.
- Curbera, Jaime B./Sierra Delage, Marta/Velázques, Isabel: A Bilingual Curse Tablet from Barchín del Hoyo (Cuenca, Spain), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 125, 1999, S. 279-283.

- Curbera, Jaime B.: The Curse Tablets of Richard Wünsch Today, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 193-194.
- Curbera, Jaime B.: The Greek Curse Tablets of Emporion, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 117, 1997, S. 90-94.
- Curbera, Jaime B.: The Persons Cursed on a Defixio from Lilybaeum, in: Mnemosyne 50.2, 1997, S. 219-225.
- Curbera, Jaime B.: Venusta and her Owner in four Curse Tablets from Morgantina, Sicily, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 110, 1996, S. 295-297.
- Daniel, Robert W.: Ein magisches Bleitäfelchen, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 100, 1994, S. 337-338.
- Daniel, Robert W.: Inscribed Toe-nails and a Delendum Lexicis: PGM VII 390-393, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 93, 1992, S. 149.
- Daniel, Robert W.: Two Love-Charms, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 19, 1975, S. 249-264.
- Daxelmüller, Christoph: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie, Düsseldorf 2001.
- Decker, Wolfgang: Furor circensis, in: Journal of Roman Archeology 14, 2001, S. 499-511.
- Decker, Wolfgang: Sport, in: Der Neue Pauly 11, 2001, Sp. 838-855.
- Deissmann, Adolf: Die Rachegebete von Rheneia, in: Philologus 61, 1902, S. 252-265.
- Demandt, Alexander: Das Privatleben der römischen Kaiser, 2. Auflage, München 1997.
- Dickie, Matthew W.: Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye, in: Classical Philology 86.1, 1991, S. 17-29.
- Dickie, Matthew W.: Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London/New York 2001.
- Dickie, Matthew W.: Varia Magica, in: Tyche 14, 1999, S. 57-76.
- Dickie, Matthew W.: Who Practiced Love-magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?, in: Classical Quarterly 50.2, 2000, S. 563-583.
- Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Band 1: Altertum und Frühmittelalter, Paderborn u.a. 2011.

- Dörner, Friedrich Karl: Eine neue Fluchtafel, in: Wiener Jahreshefte 32, 1940, Sp. 63-72.
- Dreher, Martin: „Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 29-32.
- Dunbabin, Katherine M.D.: *Baiarum Grata Voluptas*. Pleasures and Dangers of the Baths, in: Papers of the British School at Rome 57, 1989, S. 6-46.
- Eck, Werner/Koßmann, Dirk: Votivaltäre in den Matronenheiligtümern in Niedergermanien: Ein Reflex der städtischen und ländlichen Gesellschaften einer römischen Provinzstadt, in: Auffarth, Christoph (Hrsg.): Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft, Stuttgart 2009, S. 73-102.
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike: Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, Stuttgart 2000.
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/Schäfer, Alfred (Hrsg.): Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, Tübingen 2002.
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike: Wohnen bei den Göttern. Zur Lebensqualität und persönlichen Religiosität des niedrigen Personals im Tempel, in: Batsch, Christophe/Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/Stepper, Ruth (Hrsg.): Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, Stuttgart 1999, S. 143-159.
- Egger, Rudolf: Eine Fluchtafel aus Carnuntum, in: Der römische Limes in Österreich 16, 1926, S. 117-156.
- Egger, Rudolf: Liebeszauber, in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien 37, 1948, S. 112-120.
- Egger, Rudolf: Römische Antike und frühes Christentum, Klagenfurt 1962.
- Egger, Rudolf: Zu einem Fluchtäfelchen aus Blei, in: Materialhefte zur bayerischen Vorgeschichte 9, 1957, S. 72-77.
- Ehlich, Konrad: Religion als kommunikative Praxis, in: Binder, Gerhard/Ehlich, Konrad (Hrsg.): Religiöse Kommunikation- Formen und Praxis vor der Neuzeit, Trier 1997, S. 337-355.
- Eidinow, Esther: Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks, Oxford 2007.
- Elderkin, G.W.: Two Curse Inscriptions, Hesperia 6, 1937, S. 382-395.

- Elm von der Osten, Dorothee/Rüpke, Jörg/Waldner, Katharina (Hrsg.): Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich, Stuttgart 2006.
- Engster, Dorit: Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit, München 2002.
- Evans, D. Ellis: Gaulish Personal Names, Oxford 1967.
- Exner, Kurt: Ein unbekanntes Fluchtäfelchen aus Frankfurt a. M.-Praunheim, in: Das Museum für Heimische Vor- und Frühgeschichte 2, 1938, S. 61-64.
- Fagan, Garrett: Bathing in Public in the Roman World, Ann Arbor 1999.
- Faraone, Christopher A.: A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome, in: Piccaluga, G. (Hrsg.): La fattura scritta. Atti della giornata di studio, Brescia 2010, S. 65-76.
- Faraone, Christopher A.: Agents and Victim. Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic, in: Nussbaum, Martha C./Sihvola, Juha (Hrsg.): The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome, Chicago 2002, S. 400-426.
- Faraone, Christopher A.: An Accusation of Magic in Classical Athens (Aristophanes Wasps 946–48), in: Transactions of the American Philological Association 119, 1989, S. 149–160.
- Faraone, Christopher A.: Ancient Greek Love Magic, Cambridge, MA/London 1999.
- Faraone, Christopher A.: Binding and Burying the Forces of Evil. The Defensive Use of “Voodoo Dolls” in Ancient Greece, in: Classical Antiquity 10, 1991, S. 165-205.
- Faraone, Christopher A.: Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens, in: Cohen, David/Müller-Luckner, Elisabeth (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, München 2002, S. 77-92.
- Faraone, Christopher A.: Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens, in: Dike 2, 1999, S. 99-121.
- Faraone, Christopher A.: Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72, 1988, S. 279-286.
- Faraone, Christopher A./Kropp, Amina: Inversion, Adversion and Perversion as Strategies in some Latin Curse Tablets, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 381-398.

- Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991.
- Faraone, Christopher A.: Professional Sorcerers and their Wares in the Imperial Rome: An Archaeology of Magical Practices, in: MHNH 5, 2005, S. 7-9.
- Faraone, Christopher A.: The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991, S. 3-32.
- Faraone, Christopher A.: The construction of gender in ancient Greek love magic, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 279-282.
- Faraone, Christopher A.: The Ethnic Origins of a Roman-Era *Philtrokatadesmos* (PGM IV 296-434), in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 319-343.
- Faraone, Christopher A.: The Mystodokus and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 297-333.
- Faraone, Christopher A.: When Spells Worked Magic, in: Archaeology 56, 2003, S. 48-53.
- Fasold, P. (Hrsg.): Tausendfacher Tod: die Bestattungsplätze des römischen Militärlagers und Civitas-Hauptortes NIDA im Norden Frankfurts, Frankfurt am Main 2004.
- Fauduet, Isabelle: Cult and Ritual Practices at *Argentomagus*, Indre, France, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 25-28.
- Ferguson, John: The Religions of the Roman Empire, Ithaca, NY 1970.
- Finney, Paul Corby: Senicianus' Ring, in: Bonner Jahrbücher 194, 1994, S. 175-196.
- Flint, Valerie: The Demonization of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 277-348.

- Foerster, Hans/Frenz, Thomas: Abriss der lateinischen Paläographie, 3. Auflage, Stuttgart 2004.
- Fowler, Robert L.: The Concept of Magic, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 3, 2005, 283-286.
- Fowler, William Warde: Religious Experience of the Roman People from the earliest Times to the Age of Augustus, London 1911.
- Fox, W. Sherwood: Submerged tabellae defixionum, in: American Journal of Philology 33, 1912, S. 301-310.
- Franz, L.: Ein Fluchtäfelchen aus Veldidena, in: Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts 44, 1959, Sp. 69-76.
- Franz, L.: Zwei Innsbrucker Altertumsfunde. Das Fluchtäfelchen der Secundina und der Silberschatz eines Unbekannten, in: Tiroler Heimatblätter 36, 1961, S. 33-40.
- Fraser, A.D.: The Ancient Curse: Some Analogies, in: The Classical Journal 17.8, 1922, S. 454-460.
- Frateantonio, Christa/Krasser, Helmut (Hrsg.): Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit, Stuttgart 2010.
- Frateantonio, Christa: Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum. Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis, Tübingen 2003.
- Frei-Stolba, Regula/Koch, Pirmin/Lieb, Hans W.: Eine neue Fluchtafel aus Kempraten (Kt. St. Gallen / CH), in: Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015, S. 113-122.
- Frenz, Hans G.: Denkmäler römischen Götterkults aus Mainz und Umgebung, Mainz 1992.
- Fürst, Alfons: Monotheism between cult and politics: the themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 82-99.
- Fyntikoglou, Vassilis/Voutiras, Emmanuel: Das römische Gebet, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 3, 2005, S. 151-179.
- Gager, John G.: Curse and Competition in the Ancient Circus, in: Attrigde, Harold W./Collins, John J./Tobin, Thomas H.(Hrsg.): Of Scribes and Scrolls. Studies on

the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins, New York/London 1990, S. 215-228.

- Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, Oxford/New York 1992.
- Gager, John G.: Curse Tablets and Binding Spells in the Graeco-Roman World, in: Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006, S. 69-87.
- García Ruiz, Emilio: Estudio Linguístico de las Defixiones latinas no incluidas en el Corpus de Audollent, in Emerita 35, 1967, S. 55-89 und 219-248.
- Gladigow, Burkhard: Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen, in: Binder, Gerhard/Ehlich, Konrad (Hrsg.): Religiöse Kommunikation- Formen und Praxis vor der Neuzeit, Trier 1997, S. 103-118.
- Goodchild, R.G.: The Curse and the Ring, in: Antiquity 27, 1953, S. 100-102.
- Gordon, Richard L.: Aelian's Peony. The Location of Magic in Graeco-Roman Tradition, in: Comparative Criticism 9, 1987, S. 59-95.
- Gordon, Richard L.: Competence and 'felicity conditions' in two sets of North African curse-tablets (DTAud Nos. 275-85; 286-98), in: MHNH 5, 2005, S. 61-86.
- Gordon, Richard L.: Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 47-74.
- Gordon, Richard L.: From Substances to Texts: Three Materialities of 'Magic' in the Roman Imperial Period, in: Boschung, Dietrich/ Bremmer, Jan N. (Hrsg.): The Materiality of Magic, Paderborn 2015, S. 133-176.
- Gordon, Richard L.: From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology, in: Beard, Mary/North, John (Hrsg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London 1990, S. 177-198.
- Gordon, Richard L.: Imagining Greek and Roman Magic, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 161-269.
- Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.–1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010.
- Gordon, Richard L.: Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits, in: Beard, Mary/North, John (Hrsg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London 1990, S. 233-255.

- Gordon, Richard, L.: ‘What’s in a list?’ Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 239-277.
- Gorissen, Pieter: Once More the Love-Spell of Hermes and the Marrow, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 37, 1980, S. 199-200.
- Gradel, Ittai: Emperor Worship and Roman Religion, Oxford 2002.
- Graf, Fritz: Communio loquendi cum dis. Magie und Kommunikation, in: Binder, Gerhard/Ehlich, Konrad (Hrsg.): Religiöse Kommunikation- Formen und Praxis vor der Neuzeit, Trier 1997, 119-139.
- Graf, Fritz: Excluding the Charming. The development of the Greek Concept of Magic, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 29-42.
- Graf, Fritz: Fluch, in: Der Neue Pauly 4, 1998, Sp. 572-574.
- Graf, Fritz: Fluch und Verwünschung, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 3, 2005, S. 247-270.
- Graf, Fritz: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996.
- Graf, Fritz: Prayer in Magic and Religious Ritual, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991, S. 188-213.
- Graf, Fritz: Theories of Magic in Antiquity, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 92-104.
- Graßl, Herbert: Neue Gedanken zur Fluchtafel von Wilten-Veldidena, in: Haider, Peter W. (Hrsg.): Akten des 6. Österreichischen Althistorikertages, 21.-23.11.1996, Institut für Alte Geschichte der Universität Innsbruck, Innsbruck 1998, S. 68-74.
- Green, H.J.M.: Religious Cults at Roman Godmanchester, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 29-55.
- Green, Miranda: Jupiter, Taranis and the Solar Wheel, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 65-75.

- Green, Miranda J.: The Gods of Roman Britain, Aylesbury, UK 1983.
- Green, Miranda J.: The Religions of Civilian Roman Britain, Oxford 1976.
- Haas, Otto: Die gallische Fluchtafel von Rom (Deux-Sèvres), in: Zeitschrift für celtische Philologie 27, 1959, S. 206-220.
- Haensch, Rudolf: Religion und Kulte im juristischen Schrifttum und in rechtsverbindlichen Verlautbarungen der Hohen Kaiserzeit, in: Elm von der Osten, Dorothee/Rüpke, Jörg/Waldner, Katharina (Hrsg.): Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich, Stuttgart 2006, S. 233-247.
- Haider, Peter W. (Hrsg.): Akten des 6. Österreichischen Althistorikertages, 21. - 23.11.1996, Institut für Alte Geschichte der Universität Innsbruck, Innsbruck 1998.
- Hainzmann, Manfred/Wedenig, Reinhold (Hrsg.): Instrumenta Inscripta Latina II. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums Klagenfurt, 5.-8. Mai 2005, Klagenfurt 2008.
- Hamp, Eric P.: Social Gradience in British Spoken Latin, in: Britannia 6, 1975, S. 150-162.
- Harris, William V.: Literacy and Epigraphy, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 52, 1983, S. 87-111.
- Heiler, Friedrich: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 3. Auflage, München 1921.
- Heintz, Florent: Circus curses and their archaeological contexts, in: Journal of Roman Archaeology 11, 1998, S. 337-342.
- Heintz, Florent: Entertainment. Magic Tablets and the Games at Antioch, in: Kondoleon, Christine (Hrsg.): Antioch. The Lost Ancient City, Princeton 2000, S. 163-167.
- Henig, Martin: *Ita intellexit numine inductus tuo:* some personal interpretations of deity in Roman religion, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 159-169.
- Henig, Martin: Religion in Roman Britain, London 1984.
- Henig, Martin: Roman Religion and Roman Culture in Britain, in: Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004, S. 220-241.
- Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986.

- Hensen, Andreas: *Violatio sepulchri*- Grabfrevel im Spiegel archäologischer und schriftlicher Quellen, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 163-170.
- Hiers, Richard H.: “Binding” and “Loosing”. The Matthean Authorizations, in: Journal of Biblical Literature 104, 1985, S. 233-250.
- Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, 4. Auflage, Darmstadt 2011.
- Hoffman, Christopher A.: Fiat Magia, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 179-194.
- Hollmann, Alexander: A Curse Tablet from Antioch against Babylas the Greengrocer, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 177, 2011, S. 157-165.
- Hollmann, Alexander: A Curse Tablet from the Circus at Antioch, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 145, 2003, S. 67-82.
- Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015.
- Hülsen, C.: Bleitafel mit Verwünschungsformeln, in: Archäologische Zeitung 39, 1881, Sp. 309-312.
- Humphrey, John H. (Hrsg.): The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage, Ann Arbor 1988.
- James, William: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York/London 1902.
- Janowitz, Naomi: Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians, London/New York 2001.
- Jeffery, Lilian H.: The Great Defixio from Selinus. A Reply, in: Philologus 108, 1964, S. 211-216.
- Jeffery, Lilian H.: Further Comments on Archaic Greek Inscriptions, in: The Annual of the British School at Athens 50, 1955, S. 67-84.
- Jentoft-Nilsen, Marit: A Lead Curse Tablet, in: The J. Paul Getty Museum Journal 8, 1980, S. 199-201.
- Jevons, F.B.: Graeco-Italian Magic, in: Marett, Robert Ranulph: Anthropology and the Classics. Six Lectures delivered before the University of Oxford, Oxford 1908, S. 93-120.
- Jordan, David R.: A Curse on Charioteers and Horses at Rome, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 141, 2002, S 141-147.

- Jordan, David R.: A Curse Tablet from a Well in the Athenian Agora, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 19, 1975, S. 245-248.
- Jordan, David R.: A Ghost-Name ΕΝΕΜΕΡΕCΕΠΤΑ, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 24, 1977, S. 147-149.
- Jordan, David R.: A Greek Defixio at Brussels, in: Mnemosyne 40.1-2, 1987, S. 162-166.
- Jordan, David R.: A Love Charm with Verses, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72, 1988, S. 245-259.
- Jordan, David R.: An Address to a Ghost at Olbia, in: Mnemosyne 50.2, 1997, S. 212-219.
- Jordan, David R.: A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 26, 1985, S. 151-197.
- Jordan, David R.: An Opistographic Lead Tablet from Sicily with a Financial Document and a Curse Concerning choregoi, in: Wilson, Peter (Hrsg.): The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies, Oxford 2007, S. 335-350.
- Jordan, David R.: Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora, in: Hesperia 54.3, 1985, S. 205-255.
- Jordan, David R.: Ἑκατικά, in: Glotta 58.1/2, 1980, S. 62-65.
- Jordan, David R.: Inscribed Lead Tablets from the Games in the Sanctuary of Poseidon, in: Hesperia 63.1, 1994, S. 111-126.
- Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999.
- Jordan, David R.: New Defixiones from Carthage (with end plates), in: Humphrey, John H. (Hrsg.): The Circus and a Byzantine Cemetery at Catharge, Ann Arbor 1988, S. 117-134.
- Jordan, David R.: New Greek Curse Tablets (1985-2000), in: Greek, Roman and Byzantine Studies 41, 2000, S. 5-46.
- Jordan, David R.: *Remedium Amoris*. A Curse from Cumae, in: Mnemosyne 56, 2003, S. 666-679.
- Jordan, David R./Rotroff, Susan I.: A Curse in a Chytridion. A Contribution to the Study of Athenian Pyres, in: Hesperia 68, 1999, S. 147-154.
- Jordan, David R.: The Inscribed Gold Tablet from the Vigna Codini, in: American Journal of Archaeology 89, 1985, S. 162-167.

- Jordan, David R.: Three Curse Tablets, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 115-124.
- Jordan, David R.: Two Curse Tablets from Lilybaeum, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 38.4, 1997, S. 387-396.
- Kagarow, Eugen G.: Form und Stil der Texte der griechischen Fluchtafeln, in: Archiv für Religionswissenschaft 21, 1922, S. 494-497.
- Kagarow, Eugen G.: Griechische Fluchtafeln, Leipzig 1929.
- Kaizer, Ted: The Religious Life of Palmyra, Stuttgart 2002.
- Kajanto, Iiro: The Latin Cognomina, Helsinki 1965.
- Kiernan, Philip: Britische Fluchtafeln und „Gebete um Gerechtigkeit“ als öffentliche Magie und Votivrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 99-114.
- Kiernan, Philip: Did Curse Tablets Work?, in: Croxford, Ben/Eckardt, Hella/Meade, Judy/Weekes, Jade (Hrsg.): Proceedings of the Thirteenth Annual Theoretical Roman Archeology Conference, Oxford 2004, S. 123-134.
- Kloft, Hans: Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale, 3. durchgesehene Auflage, München 2006.
- Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003.
- Kneppe, Alfred: Religion und Emotionalität in der Zeit Julians, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 117-138.
- Kondoleon, Christine (Hrsg.): Antioch. The Lost Ancient City, Princeton 2000.
- Kotansky, Roy: Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part 1, Opladen 1994.
- Kotansky, Roy: Greek Exorcistic Amulets, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 243-277.
- Kovacsovics, Wilfried K. (Hrsg.): Die Eckterrasse an der Gräberstraße des Kerameikos, Berlin 1990.
- Krech, Volkhard: Religiosität, in: Kippenberg, H.G./Riesebrodt, M. (Hrsg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 51-75.

- Kropp, Amina: Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen „defixiones“ aus Hadrumetum, in: MHNH 4, 2004, S. 63-78.
- Kropp, Amina: *defixiones*. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln, Speyer 2008.
- Kropp, Amina: „…Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen“. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte, in: Kehnel, Annette/Panagiotopoulos, Diamantis (Hrsg.): Schriftträger – Textträger: Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Berlin/München/Boston 2015, S. 73-102.
- Kropp, Amina: „*Defigo Eudenum: necetis eum*”: Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 81-97.
- Kropp, Amina: How does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *defixionum tabellae*, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 357-380.
- Kropp, Amina: Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*), Tübingen 2008.
- Kropp, Amina/Scholz, Markus: „Priscilla, die Verräterin“. Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina: Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 33-40.
- Krutzsch, M.: Eine römische ‚Tabella Defixionis‘. Nur unbedeutende Fragmente oder eine gefaltete Fluchtafel, in: Babbi, Andrea/Peltz, Uwe (Hrsg.): La Tomba del Guerriero di Tarquinia / Das Kriegergrab von Tarquinia, Darmstadt 2013, S. 92-95.
- Kuhnert, Ernst: Defixio, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 4.2, 1901, Sp. 2373-2377.
- Kunst, Christiane: Die Priester der Kybele, in: Barceló, Pedro (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 2010, S. 23-40.
- Lambert, Pierre-Yves: Defining magical spells and particularly *defixiones* of Roman Antiquity: a personal opinion, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.):

Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 71-80.

- Lambert, Pierre-Yves: A *defixio* from Deneuvre, dép. Meurthe-et-Moselle, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 59-67.
- Lambert, Pierre-Yves: A restatement on the Gaulish tablet from Chamalières, in: The Bulletin of the Board of Celtic Studies 34, 1987, S. 10-17.
- Latte, Kurt: Römische Religionsgeschichte, 2. Auflage, München 1967.
- Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993.
- Lewis, Michael J.T.: Temples in Roman Britain, Cambridge 1966.
- Lidzbarski, Mark: Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd. I, Gießen 1902.
- Lidzbarski, Mark: Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd. II, Gießen 1908.
- Liebs, Detlef: Strafprozesse wegen Zauberei. Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte, in: Manthe, Ulrich/von Ungern-Sternberg, Jürgen (Hrsg.): Große Prozesse der römischen Antike, München 1997, S. 146-158 und 210-213.
- Lotz, Almuth: Der Magiekonflikt in der Spätantike, Bonn 2005.
- Luck, Georg: Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts, 2. Auflage, Baltimore 2006.
- Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1991.
- Luck, Georg: Witches and Sorcerers in Classical Literature, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 91-158.
- Lukaszewicz, Adam: Christlicher Fluchtext (Notiuncula ad P. Vindob. G 16685), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 73, 1988, S. 61-62.
- Mann, J.C.: Spoken Latin in Britain as Evidenced in Inscriptions, Britannia 2, 1971, S. 218-224.
- Manthe, Ulrich/von Ungern-Sternberg, Jürgen (Hrsg.): Große Prozesse der römischen Antike, München 1997.
- Marco Simón, Francisco: Execrating the Roman Power. Three *defixiones* from Emporiae (Ampurias), in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 399-423.

- Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012.
- Markschies, Christoph: The price of monotheism: some new observations on a current debate about late antiquity, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 100-111.
- Martinez, David: "May she neither eat nor drink". Love Magic and Vows of Abstinence, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 335-359.
- Maxfield, Valerie A./Dobson, Brian (Hrsg.): Inscriptions of Roman Britain, 4. Auflage, London 2006.
- McWhirr, Alan/Viner, Linda/Wells, Calvin: Romano-British Cemeteries at Cirencester, Cirencester 1982.
- Merrifeld, Ralph: The London Hunter-God, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 85-92.
- Meyer, Elizabeth A.: Legitimacy and Law in the Roman world: *Tabulae* in Roman belief and practice, Cambridge 2004.
- Mierse, William E.: Temples and Towns in Roman Iberia. The Social and Architectural Dynamics of Sanctuary Design from the Third Century B.C. to the Third Century A.D., Berkeley 1999.
- Millet, Martin: The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation, Cambridge/New York u.a. 1990.
- Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002.
- Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001.
- Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010.
- Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van: Introduction: the debate about pagan monotheism, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 1-15.
- Mommsen, Theodor: Bleitafel von Arezzo, in: Hermes 4, 1870, S. 282-284.
- Mommsen, Theodor: Römisches Strafrecht, Leipzig 1899.
- Morgan, Michael A.: Sepher ha-Razim. The Book of Mysteries, Chico 1983.

- Münkler, Herfried: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft- vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, 2. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2008.
- Münsterberg, Rudolf: Drei attische Fluchtafeln, in: Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina 10, 1907, S. 375-377.
- Muth, Robert: Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988.
- Nabers, Ned: Lead Tabellae from Morgantina, in: American Journal of Archaeology 70, 1966, S. 67-68.
- Nabers, Ned: Ten Lead Tabellae from Morgantina, in: American Journal of Archaeology 83, 1979, S. 463-464.
- Németh, György: Audollent's Demons, in: Eirene 49, 2013, S. 123-134.
- Németh, György: Audollentiana, in: Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 48, 2012, S. 141-147.
- Németh, György: Ein Bleitäfelchen aus Apulum, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 190, 2014, S. 311-312.
- Nelson, A.: Abracadabra, in: Eranos 44, 1946, S. 326-336.
- Nesselhauf, Herbert: Beschriftetes Bleitäfelchen aus einer raetischen Villa, in: Germania 38, 1960, S. 76-80.
- Nicholson, Edward William Byron: Vinisius to Nigra: A 4th Cent. Christian Letter written in South Britain and discovered at Bath, London 1904.
- Niedermann, Max: Zur Kritik und Erklärung der lateinischen Fluchtäfelchen des Audollent'schen Corpus, in: Wochenschrift für Klassische Philologie 23. Jahrgang, 1906, Sp. 961-966.
- Norman Naomi J./Pintozzi, Lisa: The Curse Tablets from the Carthage Circus, in: Archaeological News 17, 1992, S. 11-18.
- North, John: Pagan ritual and monotheism, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 34-52.
- Nuber, H.U.: Tabella defixionum aus dem Gräberfeld von Roßdorf, in: Schmidt, R.H. (Hrsg.): Römerzeitliche Gräber aus Südhessen, Untersuchungen zu Brandbestattungen : die Gräberfelder Roßdorf, Sandgrube, Nieder-Ramstadt, Vogelschneise, und das Grab Ober-Ramstadt, Heyerstraße, sowie die Villae rustica, zu denen sie wohl gehörten (alle Kreis Darmstadt-Dieburg), Wiesbaden 1996, S. 241-244.

- Nuffelen, Peter van: Pagan monotheism as a religious phenomenon, in: Mitchell, Stephen/Nuffelen, Peter van (Hrsg.): One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, S. 16-33.
- Nussbaum, Martha C./Sihvola, Juha (Hrsg.): The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome, Chicago 2002.
- Önnerfors, Alf (Hrsg.): Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991.
- Ogden, Daniel: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in: Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (Hrsg.): Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999, S. 1-90.
- Ogden, Daniel: Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook, 2. Auflage, Oxford 2009.
- Ogden, Daniel: Night's Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World, London/New York 2008.
- Orlin, Eric M.: Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire, Oxford 2010.
- Orr, David Gerald: Roman Domestic Religion: A Study of the Roman Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum, Maryland 1972.
- Oxé, August: Ein römisches Fluchtäfelchen aus Caerleon (England), in: Germania 15.1, 1931, S. 16-19.
- Oxé, August: Zu den Kreuznacher Fluchtäfelchen, in: Germania 10.2, 1926, S. 144-146.
- Petzoldt, Leander (Hrsg.): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978.
- Pfaff, Ivo: Über tabellae defixionum bei Griechen und Römern, in: Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik 42, 1911, S. 161-166.
- Phillips, Oliver: Singing Away Snakebite: Lucan's Magical Cures, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 391-400.
- Pollard, Elizabeth Ann: Witch-Crafting in Roman Literature and Art. New Thoughts on an Old Image, in: Magic Ritual, and Witchcraft 3.2, 2008, S. 119-155.
- Piranomonte, Marina: Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 191-213.

- Prauscello, Lucia: A Note on “Tabula Defixionis” 22(A).5–7 Ziebarth: When a Musical Performance Enacts Love, in: Classical Quarterly 54.2, 2004, S. 333-339.
- Preisendanz, Karl: Akephalos. Der kopflose Gott, Leipzig 1926.
- Preisendanz, Karl: Nachrichten des „Gnomon“: Eine neue Zaubertafel aus Ägypten, in: Gnomon 2, 1926, S. 191-192.
- Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 9, 1930, S. 119-154.
- Preisendanz, Karl: Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, in: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 11, 1935, S. 153-164.
- Preisendanz, Karl: Fluchtafel (Defixion), in: Reallexicon für Antike und Christentum VIII, Stuttgart 1972, Sp. 1-29.
- Preisendanz, Karl: *Papyri Graecae Magicae* I-III, Leipzig 1928-1941.
- Premerstein, Anton von: Ein Fluchtäfelchen mit Liebeszauber aus Poetovio, in: Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institut 9, 1906, S. 192-198.
- Quack, Joachim Friedrich: Zauber ohne Grenzen. Zur Transkulturalität der spätantiken Magie, in: Ambos, Claus/Langer, Robert/Martzolff, Laetitia/Pries, Andreas H. (Hrsg.): Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt. "Synkretismus" zwischen Negation und Neudefinition, Wiesbaden 2013, S. 177- 199.
- Raybould, Marilynne E.: A Sudy of Inscribed Material from Roman Britain. An Inquiry into Some Aspects of Literacy in Romano-British Society, Oxford 1999.
- Rea, J.: A lead tablet from Wanborough, Wilts, in: Britannia 3, 1972, S. 363-367.
- Reuter, Marcus: Kriminalität und Kleininschriften. Ein noch unerschlossenes Forschungsfeld, in: Horster, Marietta/Scholz, Markus (Hrsg.): Lesen und Schreiben in den römischen Provinzen. Schriftliche Kommunikation im Alltagsleben, Mainz 2015, S. 107-112.
- Reuter, Marcus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013.
- Reuter, Marcus/Scholz, Markus (Hrsg.): Geritzt und entziffert. Schriftzeugnisse der römischen Informationsgesellschaft, Stuttgart 2004.
- Richmond, I.A.: Three Roman writing-tablets from London, in: The Antiquaries Journal 33, 1953, S. 206-208.
- Richmond, I.A./Toynbee, J.M.C.: The Temple of Sulis-Minerva at Bath, in: The Journal of Roman Studies 45, 1955, S. 97-105.
- Riggsby, Andrew M.: “Public” and “Private” in Roman Culture. The Case of the *cubiculum*, in: Journal of Roman Archaeology 10, 1997, S. 36-56.

- Rives, James B.: Magic in the XII Tables Revisited, in: Classical Quarterly 52.1, 2002, S. 270-290.
- Rives, James B.: Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime, in: Classical Antiquity 22 no. 2, 2003, S. 313-339.
- Rodwell, Warwick (Hrsg.): Temples, Churches and Religion. Recent Research in Roman Britain with a Gazetteer of Romano-Celtic Temples in Continental Europe, Oxford 1980.
- Rohlfs, Gerhard: Sermo vulgaris latinus. Vulgärlateinisches Lesebuch, Tübingen 1956.
- Rollinger, Robert/Ulf, Christoph (Hrsg.): Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck 2002.
- Rosenberg, Amy: Appendix. Conservation of the lead curse tablets, in: Humphrey, John H. (Hrsg.): The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage, Ann Arbor 1988, S. 134-140.
- Rosenberger, Veit: Religion in der Antike, Darmstadt 2012.
- Ross, Anne: Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition, London 1967.
- Rüpke, Jörg: Antike Großstadtreligion, in: Batsch, Christophe/Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/Stepper, Ruth (Hrsg.): Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, Stuttgart 1999, S. 13-30.
- Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001.
- Rüpke, Jörg: Kult auf dem Land: Antik-juristische und modern-religionswissenschaftliche Konzepte und Wahrnehmungen, in: Auffarth, Christoph (Hrsg.): Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft, Stuttgart 2009, S. 247-261.
- Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011.
- Rusjaeva, Anna S./Vinogradov, Jurij G.: Phantasmomagica Olbiopolitana, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 121, 1998, S. 153-164.
- Salomies, Olli: Die römischen Vornamen. Studien zur römischen Namengebung, Helsinki 1987.
- Salvo, Irene: Sweet Revenge: Emotional Factors in ‘Prayers for Justice’, in: Chaniotis, Angelos (Hrsg.): Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World, Stuttgart 2012, S. 235–266.

- Salway, Benet: What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from 700 B.C. to A.D. 700, Journal of Roman Studies 84, 1994, S. 124-145.
- Samter, Ernst: Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901.
- Sánchez Natalías, Celia: A Cartography of Defixiones in the Western Roman Empire, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 123-133.
- Sánchez Natalías, Celia: The Bologna defixio(nes) revisited, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 179, 2011, S. 201-217.
- Scheer, Tanja S.: Die Götter anrufen. Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike, in: Brodersen, Kai (Hrsg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster 2001, S. 31-56.
- Scheid, John: An Introduction to Roman Religion, Edinburgh 2003.
- Schiavone, Romina: Vergehen gegen die Götter - Religiöse Delikte, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 135-145.
- Schillinger-Häfele, Ute: Lateinische Inschriften. Quellen für die Geschichte des römischen Reiches, Stuttgart 1982.
- Schlesier, Renate: Die Leiden des Dionysos, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 1-20.
- Schmidt, Karl Horst: The Gaulish Inscription of Chamalières, in: The Bulletin of the Board of Celtic Studies 29.2, 1981, S. 256-268.
- Scholz, Markus: Informativer Schrott: Bleietiketten für Lebensmittel und Amulettscheibe, in: Mainzer archäologische Zeitschrift 5/6, 1999, S. 243-252.
- Scholz, Markus: Verdammter Dieb - Kleinkriminalität im Spiegel von Fluchtafeln, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 89-105.
- Scholz, Markus: Verstummen soll er!- Fluchtäfelchen wider Prozessgegner, in: Reuter, Markus/Schiavone, Romina (Hrsg.): Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich, Mainz 2013, S. 301-316.
- Schwertheim, Elmar: Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland, Leiden 1974.
- Sehlmeyer, Markus: Die Antike. Orientierung Geschichte, Paderborn, München u.a. 2009.

- Sellwood, Lyn: The Celtic Coins, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 279-280.
- Simon, Erika: Die Götter der Römer, München 1990.
- Sherwood Fox, William: An Infernal Postal Service, in: Art and Archaeology 1, 1914, S. 205-207.
- Sherwood Fox, William: Note on the Johns Hopkins Tabellae Defixionum, in: American Journal of Philology 44.4, 1923, S. 357-358.
- Sherwood Fox, William: The Johns Hopkins Tabellae Defixionum (Dissertation), Baltimore 1912.
- Sherwood Fox, William: Two Tabellae Defixionum in the Royal Ontario Museum, in: American Journal of Philology 34.1, 1913, S. 74-80.
- Sijpesteijn, P.J.: Liebeszauber, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 24, 1977, S. 89-90.
- Smith, David Raymond: 'Hand this man over to Satan'. Curse, Exclusion and Salvation in 1 Corinthians 5, London 2008.
- Smith, Gregory A.: The Myth of the Vaginal Soul, in: Greek, Roman, and Byzantine Studies 44.2, 2004, 199–225.
- Smith, Jonathan Z.: Trading Places, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Ancient Magic and Ritual Power, Boston 2001, S. 13-27.
- Smith, Leslie F.: A Pagan Parallel to “Curse of Ernulphus”, in: The Classical Journal 46.6, 1951, S. 303-304.
- Solin, Heikki: Eine Fluchtafel aus Cremona, in: Arctos 21, 1987, S. 130-133.
- Solin, Heikki: Eine neue Fluchtafel aus Ostia, in: Commentationes Humanarum Litterarum 42.3, 1968, S. 1-31.
- Solin, Heikki: Parerga zu lateinischen Fluchtafeln, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 115-128.
- Solin, Heikki: Zu den Defixiones aus Classe, in: Arctos 8, 1974, S. 163.
- Solin, Heikki: Zu den nomentanischen Fluchtafeln, in: Arctos 23, 1989, S. 195-200.
- Solin, Heikki: Zu den sog. Sethianischen Verfluchungstafeln, in: Arctos 10, 1976, S. 89-91.

- Solin, Heikki: Zur Defixion des J. Paul Getty Museum, in: Arctos 22, 1988, S. 141-146.
- Sonnabend, Holger: Religiosität. Antike, in: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 104-120.
- Steuernagel, Dirk: Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive, Stuttgart 2004.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt am Main 2013.
- Stratton, Kimberly B.: Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World, New York 2007.
- Stroud, Ronald S.: The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions, Princeton 2013.
- Tavenner, Eugene: Studies in Magic from Latin Literature, New York 1916.
- Thomas, Charles: Christianity in Roman Britain to A.D. 500, Berkeley und Los Angeles 1981.
- Todd, Malcolm (Hrsg.): A Companion to Roman Britain, Malden 2004.
- Tomlin, Roger S.O.: A Bilingual Roman Charm for Health and Victory, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 149, 2004, S. 259-266.
- Tomlin, Roger S.O.: A Roman inscribed tablet from Red Hill, Ratcliffe-on-Soar (Nottinghamshire), in: Antiquaries Journal 84, 2004, S. 346-352.
- Tomlin, Roger S.O.: Curse Tablets in Roman Britain, in: XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma 18-24 settembre 1997. Atti I, Rom 1999, S. 553-565.
- Tomlin, Roger S.O.: Cursing a Thief in Iberia and Britain, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.-1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 245-273.
- Tomlin, Roger S.O.: Inscriptions on metal vessels, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 55-57.
- Tomlin, Roger S.O.: 'Remain Like Stones, Unmoving, Unrunning': Another Greek Spell Against Competitors in a Foot-Race, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 160, 2007, S. 161-166.
- Tomlin, Roger S.O.: Roman Manuscripts from Carlisle. The Ink-Written Tablets, in: Britannia 29, 1998, S. 31-84.

- Tomlin, Roger S.O.: The Curse Tablets, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 59-277.
- Tomlin, Roger S.O.: The inscribed lead tablets. An interim report, in: Leach, Peter/Woodward, Ann (Hrsg.): The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-1979, London 1993, S. 113-130.
- Tomlin, Roger S.O.: Vinisius to Nigra. Evidence from Oxford of Christianity in Roman Britain, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 100, 1994, S. 93-108.
- Tomlin, Roger S.O.: Was ancient British Celtic ever a written language? Two texts from Roman Bath, in: Bwletin y Bwrdd Gwybodau Celtaidd/Bulletin of the Board of Celtic Studies 34, 1987, S. 18-25.
- Toynbee, J.M.C: Christianity in Roman Britain, in: Journal of the British Archaeological Association 27, 1953, S. 1-24.
- Tremel, Jan: Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport, Hildesheim 2004.
- Trumpf, Jürgen: Fluchtafel und Rachepuppe, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung 73, 1958, S. 94-102.
- Turcan, Robert: The Cults of the Roman Empire, Oxford 1996.
- Turner, Eric G.: A Curse Tablet from Nottinghamshire, in: Journal of Roman Studies 53, 1963, S. 122-124.
- Turner, Eric G.: A Roman writing tablet from Somerset, in: Journal of Roman Studies 46, 1956, S. 115-118.
- Turner, Eric G./Skutsch, Otto: A Roman Writing-Tablet from London, in: The Journal of Roman Studies 50, 1960, S. 108-111.
- Urbanová, Daniela: Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: Molinelli, P. (Hrsg.): Latin Vulgaire. Latin Tardif X. Actes du X. colloque international sur le latin vulgaire et tardif Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo 2014, S. 1047-1098.
- Urbanová, Daniela: Die Sprache der Fluchtafeln aus Germania, Noricum und Raetia, in: Studia Latina Upsaliensia 35, 2015, S. 597-610.
- Van der Horst, Pieter W.: Silent Prayer in Antiquity, in: Numen 41.1, 1994, S. 1-25.
- Versnel, Hendrik S.: A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 72, 1988, S. 287-292.

- Versnel, Hendrik S.: Beyond Cursing. The appeal to justice in judicial prayers, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991, S. 60-106.
- Versnel, Hendrik S. (Hrsg.): Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Leiden 1981.
- Versnel, Hendrik S.: Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin 2009.
- Versnel, Hendrik S.: Κόλασαι τους ήμας τοιούτους ήδέως βλέποντες 'Punish those who rejoice in our misery': On curse texts and *Schadenfreude*, in: Jordan, David R./Montgomery, Hugo/Thomassen, Einar (Hrsg.): The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Bergen 1999, S. 125-162.
- Versnel, Hendrik S.: „May he not be able to sacrifice…" Concerning a curious formula in Greek and Latin curses, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 58, 1985, S. 247-269.
- Versnel, Hendrik S.: Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications, in: Gordon, Richard L./Marco Simón, Francisco (Hrsg.): Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept.–1st Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, S. 275-354.
- Versnel, Hendrik S.: Response to a Critique, in: Marco Simón, Francisco/Piranomonte, Marina (Hrsg.): Contesti Magici. Contextos Mágicos, Rom 2012, S. 33-46.
- Versnel, Hendrik S.: Religious Mentality in Ancient Prayer, in: Versnel, Hendrik S. (Hrsg.): Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Leiden 1981, S. 1-64.
- Versnel, Hendrik S.: Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: Kneppe, Alfred/Metzler, Dieter (Hrsg.): Die emotionale Dimension antiker Religiosität, Münster 2003, S. 87-116.
- Versnel, Hendrik S.: Some Reflections on the Relationship Magic-Religion, in: Numen 38, 1991, S. 177-197.
- Versnel, Hendrik S.: The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words, in: Mirecki, Paul/Meyer, Marvin (Hrsg.): Magic and Ritual in the Ancient World, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 105-158.

- Versnel, Hendrik S.: Two types of Roman Devotio, in: Mnemosyne 29, 1976, S. 365-410.
- Versnel, Hendrik S.: Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Dual Strategy in Social Control, in: Cohen, David/Müller-Luckner, Elisabeth (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, München 2002, S. 37-76.
- Vetter, Emil: Eine lateinische Fluchtafel mit Anrufung des Wassermannes, in: Glotta 36.3/4, 1958, S. 304-308.
- Vetter, Emil: Eine lateinische Fluchtafel mit Anrufung des Wassermannes, in: Glotta 39.1/2, 1960, S. 127-132.
- Vetter, Emil: Zu lateinischen Fluchtafeln, in: Glotta 12.1/2. 1922, S. 63-67.
- Veyne, Paul: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Stuttgart 2008.
- Vollmer, Friedrich: Inscriptiones Baivariae Romanae, München 1915.
- von Planta, Robert: Eine dritte oskische Bleitafel, in: Indogermanische Forschungen 2, 1893, S. 435-441.
- Voutiras, Emmanuel: Dionysophontos Gamoi: Marital Life and Magic in Fourth-Century Pella, Amsterdam 1998.
- Walker, David R.: The Roman Coins, in: Cunliffe, Barry (Hrsg.): The Temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2: The Finds from the Sacred Spring, Oxford 1988, S. 281-358.
- Watson, Lindsay: Arae: The Curse Poetry of Antiquity, Leeds 1991.
- Watts, Dorothy: Religion in Late Roman Britain. Forces of Change, London/New York 1998.
- Webster, Graham: The British Celts and Their Gods under Rome, London 1986.
- Webster, Graham: What the Britons Required from the Gods as Seen Through the Pairing of Roman and Celtic Deities and the Character of Votive Offerings, in: Henig, Martin/King, Anthony C. (Hrsg.): Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire, Oxford 1986, S. 57-64.
- Weinreich, Otto: Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum, in: Archiv für Religionswissenschaft 24, 1926, S. 178.
- Weiß, P.: Fluchtafel, in: Simon, Erika (Hrsg.): Die Sammlung Kiseleff im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg. Teil II: Minoische und griechische Antiken, Mainz am Rhein 1989, S. 200-205.

- Wessely, Karl: Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen etc., Wien 1886.
- Westell, W. Percival: A Romano-British Cemetery at Baldock, Herts, in: Archaeological Journal 88, 1931, S. 247-301.
- Whittick, G. Clement: The Earliest Roman Lead-Mining on Mendip and in North Wales: A Reappraisal, in: Britannia 13, 1982, S. 113-123.
- Wilburn, Andrew T.: Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain, Ann Arbour 2012.
- Wilhelm, Adolf: Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln, in: Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts 7, 1904, S. 105- 126.
- Wilhelm, Adolf: Zwei Fluchinschriften, in: Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts 4, 1901, Beiblatt, Sp. 9-18.
- Willemsen, Franz: Die Fluchtafeln, in: Kovacsovics, Wilfried K. (Hrsg.): Die Eckterrasse an der Gräberstraße des Kerameikos, Berlin 1990, S. 142-151.
- Williams, C.K./Zervos, O.H.: Corinth, 1986: Temple E and East of the Theater, in: Hesperia 56.1, 1987, S. 1-46.
- Wilson, Peter (Hrsg.): The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies, Oxford 2007.
- Wilson, Peter: Sicilian Choruses, in: Wilson, Peter (Hrsg.): The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies, Oxford 2007. S. 351-377.
- Winkler, John J.: The Constraints of Eros, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York/Oxford 1991, S. 214-243.
- Wiseman, J.: The Gymnasium Area at Corinth, 1969-1970, in: Hesperia 41, 1972, S. 1-42.
- Wissowa, Georg: Religion und Kultus der Römer, 2. Auflage, München 1912.
- Witteyer, Marion: Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater, in: MHNH 5, 2005, S. 105-123.
- Witteyer, Marion: Die Fundlage der Mainzer Bleitäfelchen, in: Reuter, Marcus/ Scholz, Markus (Hrsg.): Geritzt und entziffert. Schriftzeugnisse der römischen Informationsgesellschaft, Stuttgart 2004, S. 75.
- Witteyer, Marion: Göttlicher Baugrund. Die Kultstätte für Isis und Mater Magna unter der Römerpassage in Mainz, Mainz 2003.
- Witteyer, Marion (Hrsg.): Das Heiligtum für Isis und Mater Magna, Mainz 2004.

- Witteyer, Marion: Verborgene Wünsche. Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hrsg.): Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt am Main 2004, S. 41-50.
- Woodward, Roger D.: Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult, Urbana/Chicago 2006.
- Woolf, Greg: Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul, Cambridge 1998.
- Wortmann, D.: Neue magische Texte, in: Bonner Jahrbücher 168, 1968, S. 56-111.
- Wygant, Amy (Hrsg.): The Meanings of Magic. From the Bible to Buffalo Bill, New York/Oxford 2006.
- Wünsch, Richard: Antike Fluchtafeln, Bonn 1907.
- Wünsch, Richard: Defixionum Tabellae Atticae, Berlin 1897.
- Wünsch, Richard: Deisidaimoniaka, in: Archiv für Religionswissenschaft 12, 1909, S. 1-45.
- Wünsch, Richard: Die Laminae litteratae des Trieres Amphitheaters, in: Bonner Jahrbücher 119, 1910, S. 1-12.
- Wünsch, Richard: Neue Fluchtafeln, in: Rheinisches Museum für Philologie 55, 1900, S. 62-85 und S. 232-271.
- Wünsch, Richard: Rezension von F. Boll, Griechischer Liebeszauber aus Ägypten auf zwei Bleitafeln des Heidelberger Archäologischen Instituts, in: Berliner philologische Wochenschrift 30, 1910, Sp. 688-689.
- Wünsch, Richard: Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898.
- Young, R. S.: An Industrial District of Ancient Athens, in: Hesperia 20.3, 1951, S. 135-288.
- Ziebarth, Erich: Neue attische Fluchtafeln, in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 2, 1899, S. 105-135.
- Ziebarth, Erich: Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1934, S. 1022-1050.

Lebenslauf

Anna Bohlen
geboren am 02.01.1984 in Aurich

2003	**Allgemeine Hochschulreife** ▪ Gymnasium Ulricianum Aurich
10/2003 – 09/2005	**Lehramtsstudium für Gymnasien** ▪ Carl- von- Ossietzky Universität Oldenburg ▪ Fächer: Anglistik und Geschichte
10/2005 – 09/2006	**Studium der Rechtswissenschaft** ▪ Universität Osnabrück
10/2006 – 06/2009	**Bachelor of Arts** ▪ Carl- von- Ossietzky Universität Oldenburg ▪ Fächer: Anglistik und Geschichte
10/2009 – 01/2012	**Master of Arts** ▪ Carl- von- Ossietzky Universität Oldenburg ▪ Fach: Europäische Geschichte
10/2010 – 03/2011	**Auslandssemester (Erasmus-Programm)** ▪ Universität Wien, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik
12/2012– 07/2018	**Promotionsstudium** ▪ Carl- von- Ossietzky Universität Oldenburg ▪ Fach: Alte Geschichte